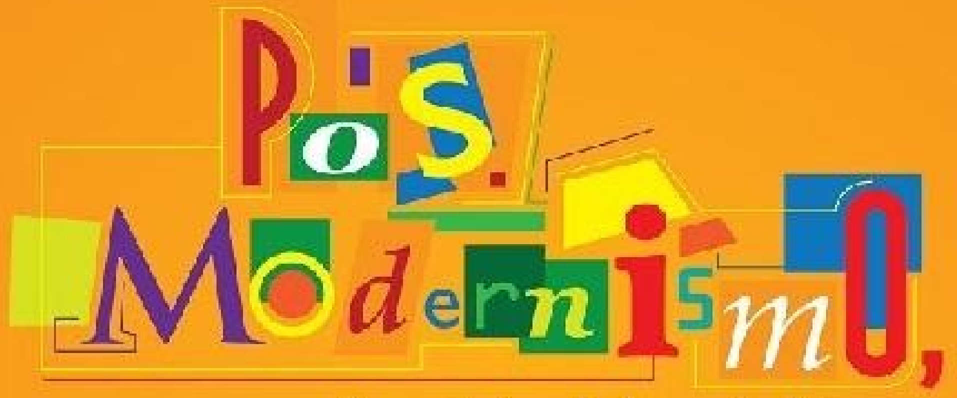
Stephen R. C. Hicks

Explicando el



la crisis del socialismo.

ROUSSEAU - KANT - HERDER - FICHTE
SCHLEIERMACHER - HEGEL - SCHOPENHAUER
KIERKEGAARD - MARX - NIETZSCHE - FREUD
SPENGLER - HEIDEGGER - RUSSELL - WITTGENSTEIN
AYER - POPPER - KUHN - LENIN - SOMBART
HORKHEIMER - MARCUSE - RORTY - LYOTARD
FOUCAULT - DERRIDA





Capítulo Cinco
La crisis del socialismo

Capítulo Seis
Estrategia del Posmodernismo

Stephen R. C. Hicks



la crisis del socialismo.

ROUSSEAU - KANT - HERDER - FICHTE
SCHLEIERMACHER - HEGEL - SCHOPENHAUER
KIERKEGAARD - MARX - NIETZSCHE - FREUD
SPENGLER - HEIDEGGER - RUSSELL - WITTGENSTEIN
AYER - POPPER - KUHN - LENIN - SOMBART
HORKHEIMER - MARCUSE - RORTY - LYOTARD
FOUCAULT - DERRIDA

Hicks, Stephen
Explicando el Posmodernismo, la crisis del socialismo
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - : Barbarroja Lib 2014.
220 p. ; 22x15 cm.
Ebook ISBN 978-987-3773-05-1
Papel ISBN 978-987-3773-01-3
1. Filosofía. 2. Sociología. 3. Socialismo.
I. Título
CDD 190

Fecha de catalogación: 25/08/2014

BARBARROJA LIB
Carlos Calvo 675
1008 Buenos Aires
Tel.: +5411 4777 6765
+549 11 4550 5842
barbarroja@lugardelibros.com
www.barbarrojaediciones.com
@BarbarrojaLib

Directores Rosa Pelz y Rodolfo Distel
Traducción Luis Kofman
Agradecemos la colaboración de Eduardo Marty y Walter Jerusalinsky.

Compuesto por #MCHFS
Diseño de tapa por Andrés Rodríguez andres.rodriguez@arghoost.com.ar
Versión en papel impreso por LA IMPRENTA YA SRL

Capítulo Uno
Posmodernismo

La vanguardia posmoderna

Existen diversas razones para creer que hemos entrado en una nueva era intelectual. Ahora somos posmodernos. Los principales intelectuales nos dicen que el Modernismo ha muerto y que la llegada de una era revolucionaria es inminente; una era liberada de las estructuras opresivas del pasado, aunque al mismo tiempo preocupada por sus expectativas con respecto al futuro. Incluso los opositores del Posmodernismo, que observan la escena intelectual con cierto desagrado, reconocen la existencia de una nueva frontera. En el mundo intelectual se produjo un cambio de guardia.

Los nombres de la vanguardia posmoderna ya nos resultan familiares: Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean François Lyotard y Richard Rorty, son sus principales estrategas. Ellos establecieron la dirección del movimiento y lo dotaron de sus más potentes herramientas. Existen otros nombres conocidos, y a menudo infames, que colaboraron con la vanguardia: Stanley Fish y Frank Lentricchia en crítica literaria y jurídica, Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin en crítica legal feminista, Jacques Lacan en psicología, Robert Venturi y Andreas Huyssen en crítica de arquitectura, y Luce Irigaray en crítica de la ciencia.

Los miembros de este grupo de élite marcaron la dirección y el tono para el mundo intelectual posmoderno.

Michel Foucault identificó sus principales objetivos: “Todos mis análisis son contrarios a la idea de las necesidades universales en la existencia humana”[1]. Tales necesidades deben ser desechadas como bagaje del pasado: “No tiene sentido hablar en el nombre de, o en contra de la razón, la

verdad o el conocimiento”[2].

Richard Rorty trabajó sobre este tema, explicando que esto “no quiere decir” que el Posmodernismo es verdadero o que ofrece el conocimiento. Tales aseveraciones serían contradictorias, por lo cual los posmodernistas deben emplear el lenguaje “irónicamente”.

> La dificultad que enfrenta un filósofo que, al igual que yo, comparte esta sugerencia –por ejemplo, Foucault, quien se considera a sí mismo como un auxiliar del poeta antes que del físico–, es la de evitar dar a entender que aquélla es correcta, que mi tipo de filosofía se corresponde con el modo en que las cosas en realidad son. Ya que hablar de esa correspondencia nos recuerda justo la idea de la cual un filósofo como yo quiere alejarse, la idea de que el mundo o el individuo tienen una naturaleza intrínseca[3].

Si no existe un mundo o un “yo” a los cuales comprender y concebir en sus propios términos, entonces, ¿cuál es el propósito del pensamiento o de la acción? Luego de haber deconstruido la razón, la verdad y la idea de correspondencia entre el pensamiento y la realidad, y dejarlos entonces de lado, escribe Foucault, “la razón es el lenguaje final de la locura”[4], no hay nada que guíe o restrinja nuestros pensamientos y sentimientos. Podemos entonces hacer o decir lo que sintamos. La deconstrucción, confiesa Stanley Fish alegremente, “me libera de la obligación de estar en lo correcto… y sólo me exige que sea interesante”[5].

Muchos posmodernistas, sin embargo, demuestran a menudo menos entusiasmo para el juego estético que para el activismo político. Gran parte de ellos deconstruyen la razón, la verdad y la realidad, porque creen que en su nombre, la civilización occidental originó la dominación, la opresión y la destrucción. “La razón y el poder son uno y el mismo”,

sentencia Jean François Lyotard. Ambos conducen y son sinónimos de "cárceles, prohibiciones, procesos de selección, bien público"[6].

El Posmodernismo se convierte así en una estrategia activista en contra de la alianza entre razón y poder. El Posmodernismo, explica Frank Lentricchia, "no busca encontrar el fundamento y las condiciones de la verdad, sino ejercer el poder con el propósito del cambio social". La tarea de los profesores posmodernos es ayudar a los estudiantes a "localizar, confrontar y trabajar en contra de los horrores políticos de su época"[7].

Esos horrores, de acuerdo con el Posmodernismo, se destacan más en Occidente, por ser la civilización occidental en donde la razón y el poder se desarrollaron en mayor grado. Pero el dolor provocado por esos horrores no es ni causado ni padecido en forma igualitaria. Los varones, los blancos y los ricos tienen en sus manos el látigo del poder, y lo utilizan cruelmente a expensas de las mujeres, las minorías raciales y los pobres.

El conflicto entre hombres y mujeres es brutal. "El coito normal", escribe Andrea Dworkin, "realizado por un hombre normal, es tomado como un acto de invasión y de apropiación llevado a cabo como una forma de depredación". Esta percepción especial de la psicología sexual de los hombres es acordada y confirmada por la experiencia sexual de las mujeres:

> Las mujeres eran consideradas como objetos por los hombres, ya sea como esposas, prostitutas o sirvientas, para prácticas sexuales y para la reproducción. Ser poseídas y ser fornicadas son o eran experiencias virtualmente sinónimas en la vida de las mujeres. Él es tu dueño; él te fornica. El coito acarrea la cualidad de la propiedad: él te posee desde adentro hacia afuera[8].

Dworkin y su colega, Catharine MacKinnon, reclaman entonces la censura de la pornografía, basándose en fundamentos posmodernos. Nuestra realidad social está construida por el lenguaje que usamos, y la pornografía es una forma de lenguaje, que construye una realidad violenta y dominante a la cual las mujeres deben someterse. La pornografía, por lo tanto, no es libertad de expresión, sino una forma de opresión política[9].

La violencia es también experimentada por los pobres en manos de los ricos, y por las Naciones en crisis en manos de las Naciones capitalistas. Como un ejemplo notable, Lyotard nos llama a considerar el ataque norteamericano a Irak en 1990. A pesar de la propaganda estadounidense, escribe Lyotard, Saddam Hussein es una víctima y un portavoz para las víctimas del imperialismo norteamericano en el mundo entero.

> Saddam Hussein es un producto de los Departamentos de Estado occidentales y de las grandes empresas, así como Hitler, Mussolini y Franco, que nacieron de la "paz" impuesta a sus países por los vencedores de la Primera Guerra Mundial. Saddam es un producto de ese estilo, de una manera todavía más flagrante y cínica. Pero la dictadura iraquí proviene, como las otras, de la transferencia de aporías (problemas insolubles) del sistema capitalista a los países derrotados, menos desarrollados o simplemente menos resistentes[10].

Aun así, el estado de opresión de las mujeres, los pobres, las minorías raciales y otros, está casi siempre oculto en las Naciones capitalistas. La retórica referida a la intención de dejar atrás los pecados del pasado, el progreso y la democracia, la libertad y la igualdad ante la ley, toda esa retórica egoísta, sólo sirve para enmascarar la brutalidad de la civilización capitalista. Muy pocas veces logramos echar un

vistazo certero a su esencia oculta. Para conseguirlo, nos dice Foucault, debemos mirar la cárcel.

> La cárcel es el único lugar en donde el poder se manifiesta en su estado desnudo, en su forma más desmedida, y donde es justificado como fuerza moral (…) Lo que es fascinante acerca de las cárceles es que, por una vez, el poder no se esconde ni se enmascara, se revela como tiranía hasta en los más mínimos detalles; es cínico y al mismo tiempo puro y totalmente "justificado", porque su práctica puede ser por completo formulada dentro del marco de la moralidad. Su brutal tiranía, consecuentemente, aparece como la serena dominación del bien sobre el mal, del orden sobre el desorden[11].

Finalmente, como fuente filosófica y de inspiración del Posmodernismo, y como aquello que conecta los aspectos abstractos y técnicos de la lingüística y la epistemología con el activismo político, Jacques Derrida identifica a la filosofía del marxismo:

> La deconstrucción nunca tuvo sentido o interés, por lo menos para mí, más que como una radicalización, es decir, también, "dentro de la tradición" de un cierto marxismo en un cierto "espíritu del marxismo"[12].

Moderno y posmoderno

Todo movimiento intelectual es definido por sus premisas filosóficas fundamentales, que establecen lo que se necesita para ser real, qué significa ser humano, qué es de valor y cómo se obtiene el conocimiento. Es decir, todo movimiento intelectual tiene una metafísica, una concepción de la naturaleza humana de los valores y una epistemología.

El Posmodernismo a menudo se anuncia como antifilosófico, lo cual quiere decir que rechaza muchas de las alternativas filosóficas tradicionales. Sin embargo, cualquier

declaración o actividad, incluyendo la acción de escribir una visión posmoderna sobre lo que sea, presupone al menos una concepción implícita de la realidad y de los valores. Y así, a pesar de su desagrado oficial por algunas versiones de lo abstracto, lo universal, lo fijo y lo preciso, el Posmodernismo ofrece un marco consistente de premisas, dentro de las cuales se pueden situar nuestros pensamientos y acciones.

Abstraerse de las citas anteriores conduce a lo siguiente: "metafísicamente", el Posmodernismo es antirrealista, y considera que es imposible hablar en serio de una realidad de existencia independiente. El Posmodernismo la sustituye, en cambio, por una visión sociolingüística y construccionista de la realidad. "Epistemológicamente", al rechazar la noción de una realidad de existencia independiente, niega que la razón o cualquier otro método sea un medio para adquirir un conocimiento objetivo de esa realidad. Tras haberla sustituido por las construcciones sociolingüísticas, pone énfasis en la subjetividad, el convencionalismo y la inconmensurabilidad de tales construcciones.

Los relatos posmodernos de la "naturaleza humana" son siempre colectivistas, al sostener que las identidades de los individuos son construidas en gran parte por los grupos sociolingüísticos de los que forman parte, que varían radicalmente a través de las dimensiones de género, raza, origen étnico y riqueza. Los relatos posmodernos de la naturaleza humana también ponen énfasis en forma consistente en las relaciones de conflicto entre esos grupos, y, dado que disminuyen o eliminan el rol de la razón, sostienen que esos conflictos se resuelven principalmente por el uso de la fuerza, ya sea en forma enmascarada o desnuda. Y que el uso de la fuerza, a su vez, conduce a relaciones de dominación, sometimiento y opresión. Finalmente, los temas posmodernos sobre ética y política están caracterizados por una identificación y simpatía hacia los grupos percibidos

como oprimidos en esos conflictos, y por la voluntad de entrar en la pelea a su favor.

El término “posmoderno” sitúa al movimiento histórica y filosóficamente en contra del Modernismo. Por lo tanto, comprender lo que el movimiento considera que debe rechazar, y superarlo, será de gran ayuda para formular una definición del Posmodernismo. El mundo moderno ha existido durante varios siglos, y luego de varios siglos, tenemos bastante noción de lo que es el Modernismo.

El Modernismo y la Ilustración

En filosofía, la esencia del Modernismo se encuentra en las formativas figuras de Francis Bacon (1561-1626) y René Descartes (1596-1650), por su influencia en epistemología y, en forma más abarcadora, en John Locke (1632-1704), por su influencia sobre todos los aspectos de la filosofía.

Bacon, Descartes y Locke son modernos debido a su naturalismo filosófico, su profunda confianza en la razón, y en especial para el caso de Locke, en su individualismo.

Los pensadores modernos parten de la naturaleza, en lugar de partir desde alguna forma de lo sobrenatural, lo cual fue el punto de partida característico de la filosofía medieval premoderna. Subrayan que la percepción y la razón son los medios humanos para conocer la naturaleza, en contraste con la dependencia premoderna respecto de la tradición, la fe y el misticismo. Ponen énfasis en la autonomía y la capacidad humanas para formar el propio carácter, en contraste con el énfasis premoderno en la dependencia y el pecado original. Destacan la individualidad, y ven al individuo como la unidad de la realidad, al sostener que su mente es soberana y que él es la unidad de valor, en contraste con la premoderna subordinación feudal del sujeto a realidades y autoridades superiores, sean sociales, políticas o religiosas[13].

La filosofía moderna llegó a la madurez en la Ilustración.

Los “filósofos” de la Ilustración con toda razón se reconocían como radicales. La cosmovisión premoderna medieval y la visión moderna del mundo de la Ilustración eran concepciones coherentes, integrales y totalmente opuestas a la realidad y al lugar de los seres humanos en ella. El medioevo dominó Occidente durante mil años, aproximadamente desde el 400 d. C. hasta el 1400 d. C. En un período de transición que se desarrolló por siglos, los pensadores del Renacimiento, con un poco de ayuda involuntaria de las principales figuras de la Reforma, socavaron la cosmovisión medieval y abrieron el camino para los revolucionarios de los siglos XVII y XVIII. En el siglo XVIII, la filosofía premoderna del medioevo fue intelectualmente aniquilada, y los “filósofos” se movieron rápidamente para transformar la sociedad sobre la base de la nueva filosofía moderna.

Los filósofos modernos discrepaban entre ellos acerca de muchos asuntos, pero sus acuerdos de fondo pesaban más que los desacuerdos. La concepción que tenía Descartes de la razón, por ejemplo, era racionalista, mientras que las de Bacon y Locke eran empiristas, colocándolos así a la cabeza de escuelas rivales. Pero lo que es fundamental para las tres es el estatus central de la razón como objetiva y competente, en contraste con la fe, el misticismo y el autoritarismo intelectual de las eras precedentes. Una vez que a la razón le fue otorgado el lugar de honor, el proyecto entero de la Ilustración la siguió.

Cuadro 1.1 Definiendo el Premodernismo y el Modernismo

	Premodernismo	Modernismo
Metafísica	Realismo: supernaturalismo	Realismo: naturalismo
Epistemología	Misticismo y/o fe	Objetivismo: experiencia y razón
Naturaleza humana	Pecado original; sujeto a la voluntad de Dios	*Tabula rasa* y autonomía
Ética	Colectivismo: altruismo	Individualismo
Política y economía	Feudalismo	Capitalismo liberal
Cuándo y dónde	Medioevo	La Ilustración; las ciencias del siglo XX, los negocios, las áreas técnicas

Si se resalta que la razón es una facultad del individuo, entonces el individualismo se convierte en un tema clave para la ética. Una carta sobre la tolerancia (1689) y Dos tratados sobre el Gobierno (1690), ambos textos de Locke, son hitos en la historia moderna del individualismo. Ambos vinculan la capacidad racional del ser humano con el individualismo ético y sus consecuencias sociales: la prohibición de la fuerza contra el juicio o contra la acción independiente del otro, los derechos individuales, la igualdad política, el límite al poder del Gobierno y la tolerancia religiosa.

Si se resalta que la razón es la facultad de comprender la naturaleza, entonces esa epistemología aplicada sistemáticamente conduce a la ciencia. Los pensadores de la Ilustración sentaron las bases de todas las ramas de la ciencia. En matemática, Isaac Newton y Gottfried Leibniz desarrollaron en forma independiente el cálculo infinitesimal; Newton elaboró su versión en 1666, y Leibniz publicó la suya en 1675. La publicación más grandiosa en la historia de la física moderna, los Principia Mathematica de Newton, apareció en 1687. Un siglo de investigación y logros sin precedentes llevó a la producción del Systema Naturae de Carolus Linneo en 1735, y la Philosophia Botanica en 1751, que presentaban en forma conjunta una taxonomía biológica integral, y la producción de Antoine Lavoisier, Traité Élémentaire de Chimie (Tratado sobre los elementos químicos) en 1789, el texto de referencia sobre los fundamentos de la química.

El individualismo y la ciencia son entonces consecuencias de una epistemología de la razón. Y ambos, aplicados sistemáticamente, tendrán enormes efectos.

El individualismo aplicado a la política conduce a la democracia liberal. El liberalismo es el principio de la libertad individual, y la democracia es el principio de descentralización del poder político. A medida que el individualismo prosperaba en el mundo moderno, el

feudalismo declinaba. La revolución liberal de Inglaterra en 1688 inició la tendencia. Los principios políticos modernos se expandieron hacia los Estados Unidos y Francia en el siglo XVIII, dando lugar a las revoluciones liberales en los años 1776 y 1789.

El debilitamiento y el derrocamiento de los regímenes feudales hicieron entonces posible la extensión en la práctica de las ideas individualistas liberales a todos los seres humanos. El racismo y el sexismo son obvias afrentas al individualismo y, por ello, fueron quedando cada vez más en retroceso a medida que avanzaba el siglo XVIII. Por primera vez en la historia, se formaron sociedades para la eliminación de la esclavitud –en Estados Unidos en 1784, en Inglaterra en 1787, y un año más tarde en Francia–, y en 1791 y 1792 se publicó la Declaración de los derechos de las mujeres, de Olimpia de Gouges, y Una reivindicación de los derechos de la mujer, de Mary Wollstonecraft; ambas fueron transcendentales en el esfuerzo por lograr la libertad y la igualdad de las mujeres[14].

El individualismo aplicado a la economía conduce al libre mercado y al capitalismo. La economía capitalista se basa en el principio de que los individuos deben ser libres para tomar sus propias decisiones en lo que concierne a la producción, el consumo y el comercio. A medida que el individualismo crecía durante el siglo XVIII, los argumentos y las instituciones feudales y mercantilistas declinaban. Con el desarrollo del libre mercado llegó una comprensión teórica del impacto productivo de la división del trabajo y de la especialización, del impacto retardatorio del proteccionismo y de otras regulaciones restrictivas. Capturando y ampliando esas percepciones, La riqueza de las Naciones, de Adam Smith, publicado en 1776, es el texto trascendental en la historia de la economía moderna. La teoría y la práctica se desarrollaron en conjunto, y a medida que los mercados se

volvían más libres y más internacionales, la cantidad de riqueza disponible se incrementaba dramáticamente. Por ejemplo, las estimaciones de NFR Crafts sobre el ingreso anual promedio per cápita británico, aceptadas tanto por los historiadores a favor del capitalismo como por los opositores, muestran un incremento sin precedentes históricos, de $333.- en 1700 a $399.- en 1760, a $427.- en 1800, a $498.- en 1830, para dar un gran salto en 1860 a $804.-[15].

La ciencia aplicada en forma sistemática a la producción material da lugar a la ingeniería y a la tecnología. La nueva cultura del razonamiento, de la experimentación y del emprendimiento, y del libre intercambio de ideas y riquezas, significaba que a mediados del siglo XVIII los científicos y los ingenieros estaban descubriendo conocimientos y creando tecnologías en una escala sin precedentes históricos. La consecuencia remarcable de esto fue la Revolución Industrial, que marchaba, en sentido figurado, a todo vapor en la década de 1750, y literalmente a toda máquina a partir de 1769 con el éxito del motor de James Watt. El marco giratorio movido por agua de Thomas Arkwright (1769), la máquina de hilar de James Hargreaves (1769) y la hiladora de muselina de Samuel Crompton (1779) revolucionaron el hilado y el tejido. Entre 1760 y 1780, por ejemplo, el consumo británico de algodón en bruto creció el 540%, de 1,2 a 6,5 millones de libras. Los ricos se mantuvieron fieles por un tiempo a sus artículos hechos a mano, por lo que las primeras cosas que se fabricaron a gran escala en las nuevas fábricas eran bienes baratos para las masas: jabón, ropa de algodón y ropa de cama, zapatos, porcelana Wedgwood, ollas de hierro, etcétera.

La ciencia aplicada a la comprensión de los seres humanos conduce a la medicina. Las nuevas aproximaciones a la comprensión del ser humano como un organismo natural requerían nuevos estudios, que se iniciaron en el Renacimiento, acerca de la fisiología humana y la anatomía.

Tanto las concepciones sobrenaturales como otras concepciones premodernas de las enfermedades humanas fueron dejadas de lado a medida que, en la segunda mitad del siglo XVIII, la medicina moderna se asentaba cada vez más sobre bases científicas. La consecuencia notable fue que, en combinación con el aumento de la riqueza, la medicina moderna aumentó radicalmente la longevidad humana. El descubrimiento por parte de Edward Jenner de la vacuna contra la viruela en 1796, por ejemplo, proveyó, al mismo tiempo, una protección contra el mayor asesino del siglo XVIII, y originó la ciencia de la inmunización. Los avances en obstetricia se establecieron como una rama separada de la medicina y, lo que es más impresionante aún, contribuyeron a una disminución significativa de las tasas de mortalidad infantil. En Londres, por ejemplo, la tasa de mortalidad de los niños menores de cinco años se redujo de 74,5% en 1730-49 al 31,8% en 1810-29.[16]

La filosofía moderna maduró durante el siglo XVIII, hasta que el conjunto dominante de visiones de la era pasó a ser el naturalismo, la razón y la ciencia, la tabula rasa, el individualismo y el liberalismo.[17] La Ilustración consistía tanto en el dominio de esas ideas en los círculos intelectuales como en su puesta en práctica. Como resultado, los individuos se volvían más libres, más ricos, vivían más tiempo y gozaban de más comodidad material como nunca antes en la historia.

El Posmodernismo frente a la Ilustración

El Posmodernismo rechaza el proyecto de la Ilustración por completo. Considera que las premisas modernas de la Ilustración eran insostenibles desde un principio, y que sus manifestaciones culturales llegaron ahora a su punto más bajo. Mientras el mundo moderno sigue hablando de la razón, la libertad y el progreso, sus patologías cuentan otra historia. La crítica posmoderna de esas patologías se ofrece

como un tiro de gracia al Modernismo: “Los estratos más profundos de la cultura occidental han sido expuestos y se agitan una vez más bajo nuestros pies”, argumenta Foucault[18]. Consecuentemente, sentencia Rorty, la tarea posmoderna es descubrir qué se debe hacer “ahora que tanto la Edad de la Fe como la Ilustración parecen estar más allá de toda recuperación”.[19]



Gráfica 1.2: La visión de la Ilustración

El Posmodernismo rechaza el proyecto de la Ilustración desde su base, mediante el ataque a sus aspectos filosóficos esenciales. También rechaza la razón y el individualismo, de los cuales depende el mundo entero de la Ilustración. Y así es que termina atacando todas las consecuencias de la filosofía de la Ilustración, desde el capitalismo y las formas liberales del Gobierno hasta la ciencia y la tecnología.

Las bases del Posmodernismo son lo opuesto a las del Modernismo. En lugar de la realidad natural, el antirealismo. En lugar de la experiencia y la razón, el subjetivismo sociolingüístico. En lugar de la identidad y la autonomía

individual, las diversas asociaciones de raza, género y clase. En lugar de ver los intereses humanos como esencialmente armoniosos y tendientes a una interacción mutuamente beneficiosa, el conflicto y la opresión. En vez de apreciar el individualismo en cuestiones de valores, mercados y política, llama al comunalismo, a la solidaridad y a las restricciones igualadoras. En lugar de valorar los logros de la ciencia y la tecnología, sospecha de ellos, con marcada tendencia a una hostilidad absoluta.

Esa amplia oposición filosófica da cuenta de los aspectos posmodernos más específicos en los diversos debates académicos y culturales.

Cuadro 1.3: Definiendo el Premodernismo, el Modernismo y el Posmodernismo

	Pre-modernidad	Modernidad	Posmodernismo
Metafísica	Realismo: supernaturalismo	Realismo: naturalismo	Antirealismo
Epistemología	Misticismo y/o fe	Objetivismo: experiencia y razón	Subjetivismo social
Naturaleza humana	Pecado original: sujeto a la voluntad de Dios	*Tabula rasa* y autonomía	Construcción y conflicto social
Ética	Colectivismo: altruismo	Individualismo	Colectivismo: igualitarismo
Política y economía	Feudalismo	Capitalismo liberal	Socialismo
Cuándo y dónde	Medioevo	La Ilustración; ciencias, negocios y tecnología en el siglo XX	Las humanidades y las profesiones relacionadas a fines del siglo XX

Temas académicos posmodernos

La crítica literaria posmoderna rechaza la noción de que los textos literarios poseen significados e interpretaciones objetivas reales. Todas esas pretensiones de objetividad y verdad pueden ser deconstruidas. En una de las versiones de la deconstrucción, representada por aquellos que están de acuerdo con la cita de Fish de las primeras páginas, la crítica literaria se convierte en una forma de juego subjetivo, en el cual el lector vierte asociaciones subjetivas sobre el texto.

En otra versión, la objetividad es sustituida por la idea de que la raza, el género o alguna otra pertenencia grupal del autor modelan profundamente sus opiniones y sentimientos. La tarea del crítico literario, en consecuencia, es deconstruir el texto para revelar la raza, el género o los intereses de clase del

autor. Los autores y los personajes que menos encarnan las actitudes correctas están naturalmente sujetos a la mayor dosis de deconstrucción.

Nathaniel Hawthorne, por ejemplo, en La letra escarlata parece, cuando menos, ambivalente en cuanto al estatus moral de Hester Prynne, y esta ambivalencia revela que él se vendió a un establishment religioso masculino, autoritario, conformista y represivo[20]. O Herman Melville, en Moby Dick, podía creer que estaba explorando los temas universales de la ambición personal y social del hombre y la naturaleza, pero lo que realmente representa el Capitán Ahab es el autoritarismo explotador del patriarcalismo imperialista y el insano impulso de la tecnología por conquistar la naturaleza.[21]

En el derecho, las versiones de Pragmatismo Jurídico y la Teoría Jurídica Crítica constituyen la nueva corriente. Para la versión pragmática del Posmodernismo, ninguna teoría abstracta y universal del derecho es confiable. Las teorías sólo valen en la medida en que provean al abogado o al juez de herramientas verbales útiles.[22] Los estándares de utilidad, sin embargo, son subjetivos y variables, por lo que el mundo jurídico se convierte en un campo de batalla posmodernista. Dado que no existen principios de justicia de validez universal, las argumentaciones se convierten en batallas retóricas de voluntades. Los teóricos jurídicos críticos (Crits) representan la versión según raza, clase y género del Posmodernismo jurídico. De acuerdo con los Crits, las constituciones legales y sus precedentes son esencialmente indeterminados, y las que se dicen llamar a la objetividad y a la neutralidad del razonamiento jurídico son un fraude. Todas las decisiones son inherentemente subjetivas e impulsadas por preferencias y cuestiones políticas. La ley es un arma a ser utilizada en la palestra social del conflicto subjetivo, impulsada por voluntades en conflicto y por la

afirmación coercitiva de los intereses de un grupo sobre los de otros. En Occidente, por mucho tiempo la ley ha sido una excusa para la consolidación de los intereses del hombre blanco. El único antídoto para ese veneno es la reafirmación, no menos intensa, de los intereses subjetivos de los grupos históricamente oprimidos. Stanley Fish relaciona los enfoques de los pragmáticos y de los Crits al argumentar que si los abogados y los jueces llegan a pensar acerca de sí mismos como "suplementadores" y no como "textualistas", "serán de esta forma marginalmente más libres para infundir sus interpretaciones actuales de los valores de nuestra sociedad en el derecho constitucional"[23].

En el campo de la educación, el Posmodernismo rechaza la idea de que el propósito primario de aquélla sea entrenar la capacidad cognitiva de un niño para razonar, con el fin de producir un adulto capaz de funcionar de forma independiente en el mundo. Esta concepción es sustituida por aquella visión de que la educación debe encargarse de tomar a un ser esencialmente indeterminado y conferirle una identidad social[24].

El método que utiliza la educación para moldear a un sujeto es el lingüístico y, por lo tanto, el lenguaje que se utilizará será aquel que cree a un ser humano sensible a su identidad racial, sexual y de clase. Nuestro contexto social actual, sin embargo, está caracterizado por la opresión que beneficia a los blancos, a los hombres y a los ricos, a expensas de todos los demás. Esa opresión a su vez conduce a un sistema educativo que refleja en forma primaria o única los intereses de aquellos en posesión del poder. Para contrarrestar esa parcialidad, la práctica educativa deberá volver a moldearse por completo. La educación posmoderna debería destacar los trabajos que no se encuentren en el canon; debería enfocarse en los logros de las personas de color, de las mujeres y de los pobres; debería resaltar los

crímenes históricos de los blancos, los hombres y los ricos; y debería enseñar a los estudiantes que el método científico tiene el mismo derecho de considerarse el medio más adecuado para alcanzar la verdad que cualquier otro método y, en consecuencia, los estudiantes deberían ser igualmente receptivos a modos alternativos de conocimiento[25].

Temas culturales posmodernos

Esos temas académicos generales a su vez dan cuenta de nuestros debates culturales más específicos.

- Si el canon occidental de los grandes libros es una síntesis de lo mejor de Occidente, un reflejo de un debate multifacético o si, por el contrario, es ideológicamente estrecho, exclusivo e intolerante.
- Si Cristóbal Colón fue un héroe moderno que acercó dos mundos para el beneficio de ambos o si, por el contrario, fue una insensible y excesivamente altiva punta de lanza del imperialismo europeo, que llevó a las fuerzas armadas para que forzaran a la religión europea y sus valores, introduciéndola en las gargantas de las culturas indígenas.
- Si los Estados Unidos de América son progresistas en cuanto a la libertad, las igualdades y las oportunidades para todos o si, por el contrario, es un país sexista, racista y clasista, por ejemplo, por el uso de su mercado masivo de pornografía, y por establecer barreras invisibles para mantener a las mujeres en su lugar.
- Si nuestra ambivalencia en lo referente a los programas de discriminación positiva refleja un fuerte deseo por ser justos con todas las partes o si, por el contrario, esos programas no son más que cínicos huesos arrojados a las mujeres y a las minorías hasta que parece que están ayudando, al

punto que se genera una reacción violenta del statu quo.

▪ Si los conflictos sociales deben ser apaciguados al fomentar el principio de que los individuos deben ser juzgados de acuerdo a sus méritos individuales y no de acuerdo a características moralmente irrelevantes como la raza o el género o si, por el contrario, las identidades colectivas deben ser reafirmadas y celebradas, y si aquellos que se resisten a hacerlo deberían ser enviados a realizar un entrenamiento obligatorio de sensibilidad.

▪ Si la vida en Occidente, y especialmente en América, está mejorando con el aumento del promedio de expectativa de vida y de la riqueza en cada generación o si, por el contrario, Amerika abandonó a su clase urbana marginal y fomentó una blanda cultura consumista de centros comerciales y proliferación suburbana.

▪ Si el Occidente liberal está conduciendo al resto del mundo a un futuro más libre y próspero o si, por el contrario, su intrusión de mano dura en la política extranjera y su dominio de los mercados financieros internacionales están exportando sus "Mc trabajos"[26] a las Naciones no occidentales, encerrándolos en el Sistema y destruyendo sus culturas nativas.

▪ Si la ciencia y la tecnología son buenas para todos, al extender nuestro conocimiento del Universo y al hacer que el mundo sea más sano, más limpio y más productivo o si, por el contrario, la ciencia deja entrever su elitismo, su sexismo y su esencia destructiva al convertir el fenómeno a la velocidad de la luz, otorgando así un privilegio injusto sobre otras velocidades, o al haber escogido al símbolo fálico "i" para representar la raíz cuadrada

del negativo uno, o al afirmar su deseo de "conquistar" la naturaleza y "penetrar" sus secretos y, habiéndolo logrado, al hacer que su tecnología consume la violación mediante la construcción de misiles más grandes y más largos, para volarlo todo.

- Y si, en general, el liberalismo, el libre mercado, la tecnología y el cosmopolitismo son logros sociales que pueden ser disfrutados por todas las culturas o si, por el contrario, las culturas no occidentales, dado que viven con sencillez y en armonía con la naturaleza, son superiores, y si Occidente está, por su arrogancia, ciego frente a ese hecho, por ser elitista e imperialista, por imponer su capitalismo, su ciencia, su tecnología y su ideología sobre otras culturas y sobre un ecosistema cada vez más frágil.

¿Por qué el Posmodernismo?

Lo que hace posmodernos a todos estos debates no es que las escaramuzas sean vigorosas y apasionadas, sino que los términos del debate cambiaron.

Los debates modernos hacían referencia a la verdad y a la realidad, a la razón y a la experiencia, a la libertad y a la igualdad, a la justicia y a la paz, a la belleza y al progreso. En el marco posmoderno, aquellos conceptos aparecen siempre entre comillas. Nuestras voces más estridentes nos dicen que la "verdad" es un mito. La "razón" es una construcción eurocéntrica del hombre blanco, la "igualdad" es una máscara de la opresión, y la "paz" y el "progreso" van acompañados con cínicos y agobiantes recordatorios de poder o con explícitos ataques ad hominem.

Los debates posmodernos muestran, por lo tanto, una naturaleza pa-radójica. En todas las categorías, oímos, por un lado, ideas abstractas sobre relativismo e igualitarismo. Estas ideas aparecen tanto en forma epistemológica como ética. La objetividad es un mito; no existe "la verdad", "la manera

correcta” de leer la naturaleza o de leer un texto. Todas las interpretaciones son igualmente válidas. Los valores son productos sociales subjetivos. Culturalmente, por lo tanto, los valores de ningún grupo tienen un estatus especial. Todas las formas de vida, desde la afgana hasta la zulú son legítimas.

Coexistiendo con estas ideas relativistas e igualitarias, escuchamos, por otro lado, profundos acordes de cinismo. Los principios de civismo y justicia procesal sirven simplemente como máscaras para la hipocresía y la opresión nacidas de las relaciones asimétricas de poder, que deben ser arrancadas por crudas armas verbales y físicas: las discusiones ad hominem, las tácticas agresivas de choque y los igualmente cínicos juegos de poder. Los desacuerdos se superan, no con argumentos, ni con el beneficio de la duda, ni con la esperanza de que la razón pueda prevalecer, sino con la afirmación, la animosidad y la voluntad de recurrir a la fuerza.

El Posmodernismo es, en consecuencia, un movimiento filosófico y cultural integral. Identifica su objetivo, el Modernismo y su realización en la Ilustración, y su legado, y monta poderosos argumentos en contra de todos los elementos esenciales del Modernismo.

La existencia de cualquier movimiento cultural prominente plantea interrogantes de historia intelectual. En el caso del Posmodernismo, los desarrollos independientes en diversas áreas intelectuales, primordialmente en epistemología y en política, pero también en metafísica, en ciencias físicas y en nuestra comprensión de la naturaleza humana y sus valores, confluyeron a mediados del siglo XX. Comprender el desarrollo de esos hilos independientes, y cómo y por qué llegaron a estar entretejidos, es esencial para la comprensión del Posmodernismo.

Por ejemplo, ¿por qué los argumentos escépticos y relativistas poseen el poder cultural que tienen ahora? ¿Por

qué tienen ese poder en las humanidades, pero no en las ciencias? ¿Por qué los temas del hastío, nihilismo y cinismo llegaron a tener el dominio cultural que tienen? ¿Y cómo pueden coexistir estos temas intelectuales con una cultura cada vez más amplia, que es cada vez más rica, más libre y más vigorosa que cualquier otra cultura en cualquier otro punto de la historia? ¿Por qué los principales pensadores posmodernos son políticamente de izquierda, y en la mayoría de los casos de extrema izquierda? ¿Y por qué ese prominente segmento de la izquierda, la misma izquierda que tradicionalmente defendía sus posiciones con los fundamentos modernos de la razón, la ciencia, la justicia para todos y el optimismo, es ahora vocera de posturas antirazón, anticiencia, del vale todo en la guerra y en el amor, y del cinismo?

La Ilustración volvió a moldear al mundo entero, y el Posmodernismo espera hacer lo mismo. Darle forma a semejante ambición, y desarrollar los argumentos capaces de impulsar un movimiento para realizarla es el trabajo de diversos individuos durante varias generaciones.

Los posmodernistas contemporáneos de segunda línea, cuando buscan apoyo filosófico, citan a Rorty, Foucault, Lyotard y Derrida. Esas figuras, a su vez, cuando buscan soporte filosófico serio, citan a Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Friedrich Nietzsche y Karl Marx, los críticos más mordaces del mundo moderno y las voces más proféticas de esta nueva dirección. Esas figuras a su vez citan a Georg Hegel, Arthur Schopenhauer, Immanuel Kant y, en menor medida, a David Hume. Las raíces y el ímpetu original del Posmodernismo calan entonces muy profundo. La batalla entre el Modernismo y las filosofías que condujeron al Posmodernismo se conectan a la altura de la Ilustración. Conocer la historia de esa batalla es esencial para entender el Posmodernismo.

[1] Foucault 1988, 11.

[2] Foucault en May 1993, 2.

[3] Rorty 1989, 7-8.

[4] Foucault 1965, 95

[5] Fish 1982, 180.

[6] Lyotard, en Friedrich 1999, 46.

[7] Lentricchia 1983, 12.

[8] Dworkin 1987, 63, 66.

[9] MacKinnon 1993, 22.

[10] Lyotard 1997, 74-75.

[11] Foucault 1977b, 210.

[12] Derrida 1995; ver también Lilla 1998, 40. Foucault también elabora su análisis en términos marxistas: "Yo llamo político a todo lo que se relaciona con la lucha de clases, y social a todo lo que deriva y es consecuencia de la lucha de clases, expresado en términos de relaciones humanas y de las instituciones" (1989, 104).

[13] "Premoderno", como se usa aquí, excluye a la tradición clásica griega y romana, y toma como referente el marco intelectual dominante desde aproximadamente el 400 d. C. hasta el 1300 d. C. El cristianismo agustiniano fue el centro de gravedad intelectual premoderno. En la era medieval tardía, el tomismo fue un intento de enlazar el cristianismo con la filosofía aristotélica naturalista. En consecuencia, la filosofía tomista socavó la síntesis premoderna y ayudó a abrir la puerta para el Renacimiento y el Modernismo. Sobre el uso que se hace aquí de "Modernismo", ver también en White (1991, 2-3), una similar asociación entre la razón, el individualismo, el liberalismo, el capitalismo y el progreso como constituyentes del núcleo del proyecto moderno.

[14] Cabe también mencionar "Sobre la admisión de las mujeres a los derechos de la ciudadanía", de Condorcet (1790), donde sostenía que todos los derechos debían extenderse a los protestantes, los judíos y las mujeres, y que se debía poner fin a la esclavitud.

[15] Medido en U$S de 1970; Nardinelli 1993.

[16] Hessen 1962, 14; ver también Nardinelli 1990, 76-79.

[17] La aplicación de la razón y del individualismo a la religión condujo a una caída de la fe, el misticismo y la superstición. Como resultado, las guerras religiosas finalmente se enfriaron a tal punto que, por ejemplo, después de la década de 1780 no hubo más quema de brujas en Europa (Kors y Peters 1972, 15).

[18] Foucault 1966/1973, xxiv.

[19] Rorty 1982, 175. También John Gray: "Hoy vivimos en medio de las ruinas oscuras del proyecto de la Ilustración, que fue el proyecto dominante del

período moderno” (1995, 145).

[20] Hoffman 1990, 14-15, 28.

[21] Schultz 1988, 52, 55-57.

[22] Luban 1998, 275; Grey 1998.

[23] Fish citando a Thomas Grey (Fish 1985, 445).

[24] Golden 1996, 381-382.

[25] Mohanty 1980, 185.

[26] Nota del traductor: “Mc Jobs” en el original.

Capítulo Dos
El ataque de la Contrailustración a la razón

La razón de la Ilustración, el liberalismo y la ciencia

La Ilustración desarrolló aquellas características del mundo moderno que muchos dan sobradamente por sentado: política liberal y libre mercado, progreso científico e innovación tecnológica. Cada una de esas cuatro instituciones depende de la confianza en el poder de la razón.

El liberalismo político y económico depende de la confianza en que los individuos pueden manejar sus propias vidas. Se les da poder político y libertad económica sólo en la medida en que se piensa que son capaces de usarlos sabiamente. Esa confianza en ellos es fundamentalmente la confianza en el poder de la razón –siendo esta última el medio por el cual los individuos pueden acceder a conocer su mundo, planificar sus vidas e interactuar socialmente en la forma en que las personas razonables lo hacen– por el intercambio, la discusión y la fuerza de los argumentos.

Es aún más obvio que la ciencia y la tecnología están supeditadas a la confianza en el poder de la razón. El método científico es una aplicación cada vez más refinada de la razón para la comprensión de la naturaleza. Confiar en los resultados de la ciencia es, cognitivamente, un acto de confianza en la razón, como lo es confiarle nuestra vida a sus productos tecnológicos.

Haber institucionalizado la confianza en el poder de la razón es el logro más sobresaliente de la Ilustración.

Una señal de ello es que, de los miles de brillantes y laboriosos individuos que hicieron que la Ilustración tuviera lugar, los tres hombres, todos ellos ingleses, que frecuentemente son identificados como los que en mayor

grado influenciaron e hicieron posible la Ilustración, son: Francis Bacon, por su trabajo sobre el empirismo y el método científico; Isaac Newton, por su trabajo en física; y John Locke, por su trabajo sobre la razón, el empirismo y la teoría política del liberalismo. La confianza en el poder de la razón subyace en todos sus logros. Sus análisis y argumentos pasaron la prueba, y fue la estructura que ellos desarrollaron la que proveyó el basamento intelectual para cada uno de los principales desarrollos del siglo XVIII.

Los comienzos de la Contrailustración

La confianza de la Ilustración en la razón, sobre la cual se basó todo el progreso, siempre fue, sin embargo, incompleta y vulnerable, en términos filosóficos. Dichas debilidades filosóficas surgieron con claridad a mediados del siglo XVIII, en el escepticismo propio del empirismo de David Hume y en el callejón sin salida al que había llegado el racionalismo tradicional. La detectada vulnerabilidad de la razón ilustrada fue uno de los principales lugares comunes para una emergente Contrailustración.[1]

El lapso que va desde el año 1780 a 1815 es uno de los períodos decisivos de la era moderna. Durante esos treinta y cinco años, la cultura angloamericana y la alemana se escindieron decisivamente la una de la otra, una siguiendo un programa ampliamente situado dentro de la Ilustración, y la otra en la Contrailustración.

La Ilustración comenzó en Inglaterra y, de ser una potencia europea de segundo orden, la impulsó hasta convertirla en una de primera clase. El resto de Europa lo percibió. Especialmente lo notaron los franceses y los alemanes. Los franceses fueron los primeros en adoptar la Ilustración inglesa y transformaron brillantemente su propia cultura intelectual, tomándola como base, antes de que los rousseaunianos distorsionaran la Revolución, alejándola de los lockistas, y la convirtieran en el caos del terror.

Muchos alemanes, sin embargo, desconfiaban de la Ilustración desde mucho antes de la Revolución Francesa. Algunos intelectuales alemanes absorbieron sus ideas, pero en su mayoría estaban profundamente consternados por sus implicancias respecto de la religión, la moral y la política.

La razón de la Ilustración –arremetían los críticos– debilitó la religión tradicional. Los pensadores de primera línea de la Ilustración eran deístas, que abandonaron la concepción teísta tradicional de Dios. Dios ya no era un creador personal y compasivo, él era ahora el supremo matemático que diseñó el universo hace millones de años en términos de las hermosas ecuaciones que descubrieron Johannes Kepler y Newton. El Dios de los deístas operaba de acuerdo a la lógica y a las matemáticas, no desde la voluntad y el capricho. Parecía que había hecho su trabajo mucho tiempo atrás, y que lo hizo correctamente, es decir, que él ya no era necesario en el escenario para operar la maquinaria del universo. El deísmo, por lo tanto, hizo dos cosas: convirtió a Dios en un arquitecto distante y aceptó una epistemología racional. Ambas características le causaron graves problemas al teísmo tradicional.

Un arquitecto distante está muy lejos de ser un Dios personal que está allí cuidándonos y poniéndonos a prueba día a día; no es alguien a quien rezar, o a quien intentar agradar, o a cuya ira temer. El Dios de los deístas es una abstracción incruenta, no es un ser iracundo que vaya a reprender a las personas en la iglesia durante el domingo por la mañana, otorgando una sensación de significado y una guía moral a sus vidas.

Una consecuencia aún más importante del deísmo es la pérdida de la fe. En la medida en que la razón es la norma, la fe pierde, y los teístas del siglo XVIII lo sabían. En la medida en que la razón se desarrolla, la ciencia también se desarrolla, y en la medida en que la ciencia se desarrolla, las respuestas

religiosas sobrenaturales aceptadas por la fe van siendo reemplazadas por explicaciones científicas naturalistas, que son racionalmente más convincentes. Para mediados del siglo XVIII, todo el mundo había vislumbrado esa tendencia, y todos sabían hacia dónde se dirigía.

Peor aún, desde la perspectiva de los primeros pensadores contrarios a la Ilustración, era el contenido mismo de las respuestas naturalistas que la ciencia estaba dando en el siglo XVIII. Los modelos más exitosos de la ciencia de esos tiempos eran mecanicistas y reduccionistas. Aplicados a los seres humanos, planteaban una clara amenaza para el espíritu. ¿Qué lugar queda para el libre albedrío, la pasión, la espontaneidad y la creatividad, si el mundo está gobernado por mecanismos y lógica, causalidad y necesidad?

¿Y qué hay de las consecuencias en lo que se refiere a los valores? La razón es una facultad del individuo, y el respeto por la razón y el individualismo se desarrollaron a la par durante la Ilustración. El individuo es un fin en sí mismo, enseñaban los pensadores de la Ilustración, no un esclavo o un sirviente de otros. Es dueño de buscar su propia felicidad y, al brindarle las herramientas de la educación, la ciencia y la tecnología, puede verse libre para establecer sus propias metas y trazar su curso en la vida. ¿Pero qué les sucede –se preocupaban los primeros pensadores de la Contrailustración– a los valores tradicionales de comunidad y sacrificio, de deber y comunión, si los individuos son alentados a calcular racionalmente su propio beneficio? ¿No incitará tal individualismo racional a un egoísmo de sangre fría, avaro y de corto alcance? ¿No alentará a los individuos a rechazar las tradiciones y a romper los lazos comunales, creando así una no sociedad de átomos aislados, desarraigados y ansiosos?

La militancia de la Ilustración por la razón y por el individualismo se presentó a los primeros pensadores de la

Contrailustración como el fantasma de un futuro sin dios, sin espíritu, sin pasión y sin moral.

El horror frente a tal fantasma prevalecía en mayor medida entre los intelectuales de los Estados alemanes, en donde la actitud predominante era la hostilidad hacia la Ilustración. Muchos se inspiraban en la filosofía social colectivista de Jean-Jacques Rousseau. Otros tantos, en el ataque de Hume a la razón. Y muchos otros querían revitalizar las tradiciones alemanas acerca de la fe, el deber y la identidad étnica que habían sido socavados por el énfasis puesto por la Ilustración sobre la razón, la búsqueda de la felicidad y el cosmopolitismo. A medida que la Ilustración crecía en poder y prestigio en Inglaterra y en Francia, una Contrailustración emergente congregaba sus fuerzas en los Estados alemanes.

Nuestra atención en este capítulo y en el próximo estará puesta en el ataque del Posmodernismo a la razón. El Posmodernismo surgió como una fuerza social entre los intelectuales, porque en las humanidades la Contrailustración derrotó a la Ilustración. La debilidad del discurso de la Ilustración para explicar la razón era su defecto irremediable. El escepticismo extremo, el subjetivismo y el relativismo del Posmodernismo, son los resultados de una batalla epistemológica de dos siglos de duración. Esa batalla es la historia de intelectuales prorazón en sus intentos por defender posiciones realistas sobre la percepción, los conceptos y la lógica, pero que gradualmente fueron cediendo terreno y abandonando el campo a medida que los intelectuales de la antirazón avanzaban en la sofisticación de sus argumentos y prosperaban en el desarrollo de más alternativas no racionales. El Posmodernismo es el resultado final del ataque de la Contrailustración a la razón.

La conclusión escéptica de Kant

Immanuel Kant es el pensador más significativo de la Contrailustración. Su filosofía, más que la de cualquier otro

pensador, apuntalaba la cosmovisión premoderna de la fe y el deber, en contra de las incursiones de la Ilustración. Su ataque contra la razón de la Ilustración abrió, más que el de ningún otro, la puerta a los irracionalistas y metafísicos idealistas del siglo XIX. Las innovaciones de Kant en filosofía fueron así el comienzo de la ruta epistemológica hacia el Posmodernismo.

Kant es a veces considerado un defensor de la razón, y se argumenta que estaba a favor de la ciencia. Puso énfasis en la importancia de la consistencia racional para la ética. Postuló principios regulatorios de la razón para guiar nuestro pensamiento, incluso nuestro pensamiento sobre la religión, y resistió los desvaríos de Johann Hamann y el relativismo de Johann Herder. Por lo tanto, se argumenta que Kant debería estar colocado en el panteón de los grandes de la Ilustración.[2] Lo cual es un error.

La pregunta fundamental de la razón es acerca de su relación con la realidad. ¿Es la razón capaz de conocer la realidad, o no lo es? ¿Es nuestra facultad racional una función cognitiva, que obtiene su material de la realidad, entiende el significado de ese material, y usa ese entendimiento para guiar nuestras acciones en la realidad, o no lo es? Ésta es la pregunta que divide a los filósofos en los bandos prorazón y antirazón, la que divide a los gnósticos racionales y a los escépticos, y la que se hizo Kant en su Crítica de la razón pura.

Kant fue claro como el cristal en su respuesta. La realidad –real, realidad nouménica– está por siempre cerrada a la razón, y la razón está limitada a la conciencia y a la comprensión de sus propios productos subjetivos. La razón no tiene "ningún otro propósito que prescribir su propia regla formal en la medida de su uso empírico, y nunca 'más allá de todos los límites del uso empírico'"[3]. Limitada al conocimiento de los fenómenos que ella misma construyó de acuerdo a su propio diseño, la razón no puede conocer nada fuera de sí misma.

Contrariamente a los “dogmáticos” que mantuvieron por siglos la esperanza de poder conocer la realidad misma, Kant concluyó que “la solución dogmática es por lo tanto no sólo incierta, sino imposible”.[4]

Así Kant, ese gran campeón de la razón, aseveraba que el hecho más importante acerca de la razón es que ella no tiene ni idea acerca de la realidad.

Parte de la motivación de Kant era religiosa. Él vio la derrota que la religión había sufrido en manos de los pensadores de la Ilustración, y estaba fuertemente de acuerdo con ellos en que la religión no podía ser justificada por medio de la razón. Así es que se dio cuenta de que era necesario decidir qué es lo que tenía prioridad, la razón o la religión, y escogió firmemente la religión. Esto significaba que la razón tenía que ser puesta en su lugar apropiado, la subordinación. Y así, con una famosa frase, sentenció en el segundo prefacio de la primera Crítica: “Yo aquí por lo tanto encuentro necesario negar el ‘conocimiento’ para darle cabida a la fe”[5]. Un propósito de la Crítica, de acuerdo a ello, fue limitar severamente el alcance de la razón. Al cerrar la realidad “nouménica” a la razón, todos los argumentos racionales en contra de la existencia de Dios podrían ser descartados. Si la razón podía presentarse como limitada a la esfera de lo meramente fenoménico, entonces el reino de lo “nouménico” –los dominios de la religión– quedaría fuera de los límites de la razón, y a aquellos que argumentaban en contra de la religión se les podía ordenar que guardaran silencio y se retiraran.[6]

La problemática de Kant desde el empirismo y el racionalismo

Además de sus preocupaciones religiosas, Kant también estaba lidiando con los problemas con los que empiristas y los racionalistas se habían encontrado al tratar de desarrollar concepciones satisfactorias de la razón.

Con todas sus diferencias, los empiristas y los racionalistas habían llegado a un acuerdo en la concepción general de la Ilustración sobre la razón: que la razón humana es una facultad del individuo, que es competente para conocer la realidad objetivamente, que es capaz de funcionar en forma autónoma, y hacerlo de acuerdo con principios universales. En la razón así concebida subyace su confianza en la ciencia, en la dignidad humana y en la perfectibilidad de las instituciones humanas.

De esas cinco propiedades de la razón –objetividad, competencia, autonomía, universalidad y el hecho de ser una facultad del individuo– Kant concluyó que la triste experiencia de la filosofía reciente demostraba que la más fundamental de ellas, la objetividad, debía ser abandonada. Los fracasos del empirismo y del racionalismo demostraron que la objetividad era imposible.

Para que la razón sea objetiva debe tener contacto con la realidad. El candidato más obvio para tal contacto directo es la percepción sensorial. En las explicaciones realistas, los sentidos nos dan nuestro contacto más directo con la realidad y, por lo tanto, proveen el material que la razón luego organiza e integra en conceptos; esos conceptos a su vez están integrados en proposiciones y teorías.

Sin embargo, si los sentidos sólo nos dan representaciones internas de los objetos, entonces un obstáculo se interpone entre la realidad y la razón. Si a la razón se le presenta una representación sensorial interna de la realidad, entonces no es consciente en forma directa de dicha realidad; ésta, por lo tanto, se convierte en algo que debe ser inferido o supuesto detrás del velo de la percepción sensorial.

Dos argumentos llevaban tradicionalmente a la conclusión de que somos conscientes sólo de representaciones sensoriales internas. El primero se basaba en el hecho de que la percepción sensorial es un proceso causal. Como

efectivamente lo es, el argumento es válido; parecería ser que la razón de uno se vuelve consciente de un estado interno al final del proceso causal, y no del objeto externo que inició el proceso.

Los sentidos, desafortunadamente, se interponen en el camino de nuestra conciencia de la realidad. El segundo argumento se basaba en el hecho de que las características de la percepción sensorial varían de individuo en individuo y, a través del tiempo, para un individuo particular. Un individuo ve un objeto como si fuera rojo, mientras otro lo ve como si fuera gris. Una naranja sabe dulce, pero no después de saborear una cucharada de azúcar. ¿Cuál es, entonces, el color real del objeto o el gusto real de la naranja? Parece ser que ninguno de los dos puede ser concebido como la característica real. En cambio, cada percepción sensorial debe ser simplemente un efecto subjetivo, y la razón debe ser consciente tan sólo del efecto subjetivo y no del objeto externo.

Lo que ambos argumentos tienen en común es un reconocimiento del hecho indiscutible de que nuestros órganos sensoriales tienen una identidad, que funcionan en formas específicas, y que la forma en la cual experimentamos la realidad está en función de las identidades de nuestros órganos de los sentidos. Y además tienen en común la premisa crucial y discutible de que el hecho de que nuestros órganos sensoriales tengan una identidad significa que se convierten en obstáculos para la conciencia directa de la realidad. Esta última premisa fue vital para el análisis de Kant.

Los empiristas extrajeron de este análisis de la percepción sensorial la conclusión de que, si bien debemos confiar en nuestras percepciones sensoriales, siempre tenemos que ser prudentes con relación a nuestra confianza en ellas. De la percepción sensorial no podemos sacar conclusiones seguras. Los racionalistas llegaron a la conclusión de que la

experiencia sensorial es del todo inútil como fuente de verdades significativas, y que para encontrar la fuente de tales verdades, debemos buscar en otro sitio.

Esto nos lleva a conceptos abstractos. Los empiristas, haciendo hincapié en la fuente experiencial de todas nuestras creencias, sostenían que los conceptos también debían ser contingentes. Como se basan en la percepción sensorial, los conceptos están distanciados en dos grados de la realidad y son, por lo tanto, menos certeros. Y como las categorías están basadas en nuestras elecciones, los conceptos son artificios humanos, y por lo tanto ellos, como las proposiciones generadas a partir de ellos, no pueden gozar de la necesidad ni de la universalidad que se les atribuye.

Los racionalistas, están de acuerdo en que los conceptos necesarios y universales no podrían ser derivados de las experiencias sensoriales, pero insisten en que sí tenemos conocimiento sobre lo necesario y universal, y así llegan a la conclusión de que nuestros conceptos deben tener una fuente en algún otro lugar que no sea el de la experiencia sensorial. La problemática implicancia de esto es que si los conceptos no tienen su origen en la experiencia sensorial, entonces es difícil ver cómo podrían tener alguna aplicación en los dominios de lo sensorial.

Lo que estos dos análisis de los conceptos tenían en común era la siguiente difícil elección. Si nuestra idea acerca de los conceptos es que ellos nos dicen alguna cosa universal y necesaria, entonces tenemos que pensar que no tienen nada que ver con el mundo de la experiencia sensorial, y si nuestra idea acerca de ellos es que tienen algo que ver con el mundo de la experiencia sensorial, entonces tenemos que abandonar la intención de conocer alguna de las verdades realmente universales y necesarias. En otras palabras, la experiencia y la necesidad no tienen nada que ver la una con la otra. Esta premisa también era vital para el análisis de Kant.

Los racionalistas y los empiristas asestaron, conjuntamente, un golpe a la confianza de la Ilustración en la razón. La razón trabaja con conceptos. Pero ahora se debe aceptar, o bien que los conceptos de la razón tienen poco que ver con el mundo de la experiencia sensorial, en cuyo caso, la concepción de la ciencia sobre sí misma, como generadora de verdades universales y necesarias en el mundo de las experiencias sensoriales, está en un gran problema; o bien que los conceptos de la razón son meramente agrupamientos provisorios y contingentes de experiencias sensoriales, en cuyo caso la concepción de la ciencia sobre sí misma, como generadora de verdades universales y necesarias acerca del mundo de la experiencia sensorial, está nuevamente en problemas.

Así pues, en la época de Kant, la concepción de la razón de los filósofos de la Ilustración era vacilante por partida doble. Dado su análisis de la percepción sensorial, la razón parecía estar incomunicada en su acceso directo a la realidad. Y dado su análisis de los conceptos, parecía irrelevante respecto de la realidad, o limitada a verdades meramente contingentes.

La relevancia de Kant en la historia de la filosofía es que absorbió las lecciones de los racionalistas y de los empiristas y, concordando con las suposiciones centrales de ambos lados, transformó radicalmente los términos de la relación entre la razón y la realidad.

El argumento esencial de Kant

Kant comenzó identificando una premisa común tanto a empiristas como a racionalistas. Ellos asumieron que el conocimiento debía ser objetivo. Es decir, daban por sentado que el objeto de conocimiento era el que establecía las condiciones y que, por lo tanto, estaba a cargo del sujeto identificar al objeto de acuerdo a aquéllas. En otras palabras, los empiristas y los racionalistas eran realistas: creían que la realidad es lo que es, independientemente de la conciencia, y

que el propósito de la conciencia era llegar a percibir la realidad tal como era.

En términos de Kant, asumieron que el sujeto debía ajustarse al objeto[7]. Kant entonces reparó en que el supuesto realista/objetivista conducía repetidamente al fracaso y, lo que es más impactante, es que necesariamente debía conducir al fracaso.

Para demostrar esto, propuso un dilema para todos los análisis del conocimiento. La primera premisa del dilema se da al comienzo de la deducción transcendental. Aquí Kant manifiesta que el conocimiento sobre los objetos puede encontrarse sólo en una de dos maneras.

> "Hay sólo dos formas posibles en las cuales las representaciones sintéticas (o sea, lo que uno experimenta) y sus objetos pueden establecer conexión, obtener la relación necesaria entre uno y otro y, por así decirlo, encontrarse el uno con el otro. O el objeto por sí solo debe hacer posible la representación, o la representación por sí sola debe hacer que el objeto sea posible"[8].

Los términos del dilema son cruciales, en particular para la primera alternativa. Si decimos que "el objeto por sí solo debe hacer posible la representación", entonces implicamos que el sujeto no debe tener nada que ver con el proceso. La implicancia es que el sujeto no puede tener una identidad propia, que la mente no debe ser nada en particular, que la conciencia debe ser, tomando prestada una frase, un medio puramente "diáfano" en el cual o por medio del cual la realidad se escribe a sí misma[9]. En otras palabras, Kant asumió, como lo hizo la mayoría de los pensadores antes que él, que la objetividad presupone la metafísica del realismo ingenuo de un sujeto sin identidad.

Pero es claro que la metafísica de la mente no tiene

esperanzas. Ésta fue la siguiente premisa de Kant. El sujeto cognoscente es algo: sus procesos son causales y definidos, y moldean su conciencia. En palabras de Kant, cuando experimentamos "siempre permanecemos involucrados en las 'condiciones'", que hacen de nuestras experiencias una "síntesis finita"[10].

Ésta es la razón por la cual el realismo ingenuo fue un proyecto imposible. El sujeto cognoscente no es una hoja en blanco sin identidad, por lo que no puede ser que el objeto por sí mismo haga posible el conocimiento. Dada su finita identidad, el sujeto cognoscente está involucrado en la producción de sus experiencias, y de estas limitadas y condicionadas experiencias producidas no puede extraer lo que es realmente real.

Así llegamos a la segunda alternativa, la que Kant propuso como verdadera, esto es, que la representación hace posible al objeto. Y aquí tenemos una parte de la motivación para la revolución copernicana de Kant en la filosofía, anunciada en el segundo prefacio[11]. Dado que el sujeto cognoscente tiene una identidad, debemos abandonar la idea tradicional de que el sujeto se ajusta al objeto. En consecuencia, lo contrario debe ser verdad: el objeto debe ajustarse al sujeto, y sólo si asumimos esto, es decir, sólo si abandonamos la objetividad en pos de la subjetividad, podremos darle sentido al conocimiento empírico.

La segunda parte de la motivación de Kant era intentar darles sentido a los conceptos necesarios y universales, y a las proposiciones. Ni los racionalistas ni los empiristas encontraron una manera de inferirlos a partir de la experiencia. Kant culpó una vez más a sus suposiciones sobre el realismo y el objetivismo. Esos supuestos habrían tornado imposible el proyecto. "En el primer caso (es decir, el objeto por sí mismo que hace posible la representación), esta relación es sólo empírica, y la representación nunca es posible

a priori”[12]. O, para expresarlo con mayor precisión en palabras que Kant aprendió de Hume, la experiencia pasiva nunca revela lo que “debe” ser, ya que tal experiencia “nos enseña que una cosa es de una manera u otra, pero no que ésta no pueda ser distinta”[13].

Entonces, de nuevo tenemos que inferir que lo contrario es cierto: la necesidad y la universalidad deben ser funciones del sujeto cognoscente, y no marcas impresas por los objetos sobre los sujetos. Si asumimos que nuestra identidad como sujetos cognoscentes está involucrada en la construcción de nuestras experiencias, entonces podemos asumir que nuestra identidad va a generar ciertas propiedades necesarias y universales de nuestras experiencias[14].

En consecuencia, tenemos el proyecto central de Kant, en la primera Crítica, de tratar de encontrar catorce de aquellas funciones constructivas del sujeto: el espacio y el tiempo como dos formas de sensibilidad, y las doce categorías. Como resultado de las operaciones realizadas por esas funciones constructivas, se obtienen las propiedades necesarias y universales dentro de nuestro mundo experiencial, porque allí las hemos puesto.

Veamos ahora las recompensas y las compensaciones. La primera recompensa es que las propiedades necesarias y universales ahora son intrínsecas al mundo fenoménico de la experiencia, con lo cual conseguimos un mundo agradable y ordenado que la ciencia pueda explorar. La ciencia es rescatada del escepticismo no deseado con el que los empiristas y los racionalistas se toparon. Así su aspiración de descubrir verdades necesarias y universales se hace posible.

Pero también hay una compensación kantiana. Los objetos que explora la ciencia existen “sólo en nuestro cerebro”[15], de modo que nunca podremos llegar a conocer el mundo fuera de él. Dado que las propiedades necesarias y universales del

mundo fenoménico son una función de nuestras actividades subjetivas, cualquier propiedad necesaria y universal que la ciencia descubre en el mundo de los fenómenos tiene aplicación solamente en el mundo fenoménico. La ciencia debe trabajar con la experiencia y la razón y, en términos kantianos, esto significa que es separada de la realidad misma.

> Todo es intuido en el espacio o en el tiempo, y, por lo tanto, todos los objetos de la experiencia posible para nosotros, no son más que apariencias, es decir, meras representaciones, que en las formas en que están representados, como seres extensos o como series de alteraciones, no tienen existencia independiente fuera de nuestros pensamientos[16].

En cuanto a aquello que tiene existencia independiente fuera de nuestros pensamientos, nadie sabe ni puede saber nada.

Desde la perspectiva de Kant, ésa era una compensación que estaba feliz de hacer, porque la pérdida de la ciencia es la ganancia de la religión. El argumento de Kant, de tener éxito, significaría que "todas las objeciones a la moral y a la religión se silenciarán para siempre, y de un modo socrático, es decir, por la más clara prueba de la ignorancia de los opositores"[17]. La razón y la ciencia estarán desde ahora limitadas a jugar con los fenómenos, dejando el reino nouménico intacto e intocable. Después de haber negado el conocimiento, se hizo lugar para la fe. Porque ¿quién puede decir qué es o qué no es, allá afuera en el mundo real?

La identificación de los supuestos clave en Kant

Las llamativamente escépticas conclusiones de Kant se desprenden de supuestos filosóficos, que siguen moldeando los debates contemporáneos entre los posmodernistas y sus enemigos. La mayoría de los posmodernistas consideran que estos supuestos son sólidos, y muchas veces sus enemigos

están incapacitados para desafiarlos. Sin embargo, son los supuestos a los que hay que apuntar si se desea evitar las conclusiones posmodernistas. Por lo tanto, vale la pena resaltarlos para tener una referencia en el futuro.

La primera suposición es que el hecho de que el sujeto cognoscente posea una identidad constituye un obstáculo para la cognición. Este supuesto está implícito en muchas formulaciones verbales: los críticos de la objetividad van a insistir en que la mente no es un medio diáfano, ni es un espejo brillante en el cual la realidad se refleja, ni una pizarra pasiva sobre la que escribe la realidad. Esta suposición surge cuando estos hechos son tomados para descalificar la habilidad del sujeto de ser consciente de la realidad. El supuesto es, entonces, que para que la conciencia de la realidad se produzca, la mente tendría que ser un medio diáfano, un espejo brillante, una pizarra pasiva[18]. En otras palabras, la mente no tendría que poseer identidad propia, ni ser nada en sí misma, y la cognición no tendría que involucrar a ningún proceso causal. La identidad de la mente y sus procesos causales son entonces considerados como enemigos de la cognición.

El supuesto del requerimiento de diafanidad de la mente está implícito en los argumentos sobre la relatividad y la causalidad de la percepción, que eran parte de la problemática de fondo para la filosofía de Kant.

En el argumento de la relatividad de los sentidos, el supuesto de la diafanidad se desarrolla de la siguiente manera. Nos damos cuenta de que una persona dice ver de color rojo un objeto, mientras que otra informa que lo ve gris. Esto nos desconcierta porque dirige nuestra atención hacia el hecho de que nuestros órganos de los sentidos difieren en la forma en que responden a la realidad. Éste es un rompecabezas epistemológico, sin embargo, solamente si asumimos que nuestros órganos de los sentidos no deberían tener nada que

ver con nuestra conciencia de la realidad, que de alguna forma la conciencia debería ocurrir mediante un estampado puro de la realidad en nuestras mentes transparentes. Es decir, éste es un problema sólo si asumimos que nuestros sentidos deben operar en forma transparente.

En el caso del argumento sobre la causalidad de la percepción, el supuesto de la diafanidad tiene lugar si nos encontramos desconcertados por el hecho de que la conciencia requiere que el cerebro se halle en cierto estado, y que entre ese estado del cerebro y el objeto de la realidad ocurra un proceso causal que involucra a los órganos de los sentidos. Esto nos desconcierta sólo si asumimos previamente que el conocimiento debería ser un fenómeno sin intermediación, que el cerebro debería simplemente adoptar el estado apropiado de algún modo. Es decir, el proceso causal de la percepción es un problema sólo en el supuesto de que nuestros sentidos no deberían tener identidad propia, sino más bien ser un medio diáfano[19].

En los argumentos basados en la relatividad y la causalidad de la percepción, la identidad de nuestros órganos sensoriales es considerada como el enemigo de la conciencia de la realidad.

Kant generalizó este punto para todos los órganos de la conciencia. La mente del sujeto no es diáfana. Tiene identidad, tiene estructuras que limitan aquello de lo cual el sujeto puede ser consciente, y que son activas en términos causales. A partir de esto, infirió que el sujeto tiene prohibido el conocimiento de la realidad. Lo que sea que consideremos que es la identidad de nuestra mente, en el caso de Kant, las formas de la sensibilidad y las categorías, dichos procesos causales nos bloquean. En el modelo kantiano, las estructuras de nuestras mentes no son vistas como órganos cuyo propósito es “registrar” o “responder” a las estructuras que existen en la realidad, sino como órganos cuyo propósito es

imponerse sobre una realidad maleable.

La cuestión a la que habrá que volver es: ¿no hay algo perverso en esto de convertir nuestros órganos de conciencia en obstáculos para la conciencia?[20].

El segundo supuesto clave del argumento de Kant es que la abstracción, la universalidad y la necesidad no tienen ninguna base legítima en nuestras experiencias. Este supuesto no era original de Kant, sino que tenía una larga historia en el tradicional problema de los universales y en el problema de la inducción. Kant, sin embargo, siguiendo a Hume, declaró que dichos problemas eran teóricamente irresolubles dentro del enfoque realista/objetivista, e institucionalizó esa declaración en la historia subsiguiente de la filosofía. En el caso de los conceptos abstractos y universales, el argumento era que no había manera de establecer empíricamente su abstracción y universalidad: puesto que lo dado en forma empírica, es concreto y particular, la abstracción y la universalidad deben ser agregadas subjetivamente. El argumento paralelo para el caso de las proposiciones generales y necesarias es que no hay manera de dar cuenta en forma empírica de su generalidad y necesidad: dado que lo que se da empíricamente es particular y contingente, la generalidad y la necesidad deben ser añadidas subjetivamente.

La institucionalización de esta premisa es crucial para el Posmodernismo, ya que lo que se añadió en forma subjetiva puede ser quitado también de manera subjetiva. Los posmodernistas, sorprendidos por la contingencia y la particularidad, y con una serie de razones para favorecerlas, aceptaron la premisa de Hume y Kant, que establece que ni la abstracción ni la generalidad pueden derivar legítimamente de lo empírico.

Por qué Kant es el punto de inflexión

Kant fue la ruptura decisiva con la Ilustración y el primer

paso importante hacia el Posmodernismo. A diferencia de la concepción iluminista de la razón, sostenía que la mente no es un mecanismo de respuesta, sino un mecanismo constitutivo; que es la mente y no la realidad la que establece las condiciones para el conocimiento; y que la realidad se ajusta a la razón y no al revés. En la historia de la filosofía, Kant marca un desplazamiento fundamental de la objetividad a la subjetividad como patrón.

¡Espera un minuto!, podría responder un defensor de Kant. Difícilmente Kant se hubiera opuesto a la razón. Después de todo, estaba a favor de la coherencia racional y creía en los principios universales. Entonces, ¿qué hay de opuesto a la razón en ello? La respuesta es que una conexión con la realidad es más fundamental para la razón que la coherencia y la universalidad. Un pensador que llega a la conclusión de que la razón, teóricamente, no puede conocer la realidad, no es, fundamentalmente, un defensor de la razón. Que Kant estuviese a favor de la coherencia y la universalidad tiene poca importancia y, en última instancia, es intrascendente. La coherencia sin conexión con la realidad es un juego basado en reglas subjetivas. Si las reglas del juego no tienen nada que ver con la realidad, entonces ¿por qué debería todo el mundo jugar según las mismas reglas? Éstas eran precisamente las implicancias que los posmodernistas eventualmente iban a utilizar.

Kant era, por lo tanto, diferente de los anteriores escépticos y de los apologistas religiosos. Muchos de los escépticos previos negaban que pudiéramos saber cualquier cosa, y muchos de los apologistas religiosos previos subordinaban la razón a la fe. Pero aquellos escépticos nunca habían tenido tanta repercusión en sus conclusiones. Los escépticos previos identificarían operaciones cognitivas particulares y plantearían problemas en ellas. Tal vez una experiencia es una ilusión perceptiva, lo cual socava así nuestra confianza en

nuestras facultades perceptivas; o tal vez es un sueño, lo cual socava así nuestra confianza en nuestra habilidad para distinguir entre la fantasía y la verdad; o tal vez la inducción es solamente probabilística, lo cual socava así nuestra confianza en nuestras generalizaciones, y así sucesivamente. Pero la conclusión de esos argumentos escépticos meramente sería que no podemos estar seguros de que estamos en lo correcto sobre qué es la realidad. Podríamos estar en lo correcto, concluirían los escépticos, pero no podemos garantizarlo. La idea de Kant era más profunda, argumentaba que, teóricamente, "una" conclusión alcanzada por "cualquiera" de nuestras facultades, necesariamente, no debe tener nada que ver con la realidad. "Cualquier" forma de cognición, como deben funcionar de cierta manera, no puede ponernos en contacto con la realidad. Por principios, debido a que las facultades de nuestras mentes están estructuradas de una manera determinada, no podemos decir qué es la realidad. Sólo podemos decir la forma en que nuestras mentes estructuraron la realidad subjetiva que percibimos. Esta tesis estaba implícita en las obras de algunos pensadores previos, como Aristóteles, pero Kant la hizo explícita, y sistematizó la conclusión.

Kant es un punto de inflexión en un segundo sentido. Los escépticos previos, a pesar de sus conclusiones negativas, seguían concibiendo la verdad en correspondencia con la realidad. Él dio un paso más y redefinió la verdad en términos subjetivos. Dadas sus premisas, esto tiene perfecto sentido. La verdad es un concepto epistemológico. Pero si nuestras mentes están, en teoría, desconectadas de la realidad, entonces hablar de la verdad como una relación externa entre la mente y la realidad no tiene sentido. La verdad debe ser únicamente una relación de coherencia interna.

Con Kant, entonces, la realidad externa queda casi totalmente fuera de la escena, y nosotros quedamos atrapados

sin salida en la subjetividad. Es por esto que él es un punto de inflexión. Una vez que la razón es teóricamente separada de la realidad, uno ingresa en un universo filosófico totalmente diferente.

Este punto interpretativo sobre Kant es crucial y polémico. Una analogía puede ayudar a llevar la idea a buen puerto. Supongamos que un pensador argumenta lo siguiente: “Yo soy un defensor de la libertad de las mujeres. Las opciones y el poder de elegir entre ellas son cruciales para nuestra dignidad humana. Y soy, de todo corazón, un defensor de la dignidad humana de las mujeres. Pero debemos entender que el ámbito de decisión de la mujer está confinado en la cocina. Más allá de la puerta de la cocina no debe tratar de ejercer su libertad de elección. Dentro de la cocina, sin embargo, ella tiene un menú completo de opciones, ya sea cocinar o limpiar, cocinar arroz o papas, ya sea decorar en azul o amarillo. Ella es soberana y autónoma. Y la marca de una buena mujer es una cocina bien organizada y ordenada”. Nadie confundiría a un pensador de ese estilo con un defensor de la libertad de la mujer. Cualquiera podría señalar que hay un amplio mundo más allá de la cocina, y que la libertad tiene que ver esencialmente con el ejercicio de la opción sobre la definición y la creación del propio lugar de uno en el mundo entero. La idea fundamental de Kant, para trazar la analogía crudamente, es que se prohíbe el conocimiento de cualquier cosa fuera de nuestros cráneos. Sostiene que gran parte del campo de acción de la razón se encuentra dentro de ellos, y es partidario de una mente bien organizada y ordenada, pero difícilmente esto lo convierte en un campeón de la razón. La idea principal de cualquier defensor de la razón es que hay todo un mundo fuera de nuestra cabeza, y la razón, esencialmente, tiene que ver con conocerlo.

Moisés Mendelssohn, contemporáneo de Kant, fue profético al identificarlo como “el destructor de todo”.[21]

Kant no dio todos los pasos necesarios para llegar al Posmodernismo, pero sí dio el paso decisivo. De las cinco características más importantes de la razón ilustrada –objetividad, competencia, autonomía, universalidad y el hecho de ser una facultad del individuo–, Kant rechaza la objetividad. Una vez que la razón es así aislada de la realidad, el resto son detalles, que serán trabajados a lo largo de los próximos dos siglos. Para la época en que lleguemos a la concepción posmodernista, la razón ya se vería no solamente como subjetiva, sino también como incompetente, altamente contingente, relativa y colectiva. Entre Kant y los posmodernistas encontraremos el abandono sucesivo del resto de las características de la razón.

Después de Kant: la realidad o la razón, pero no ambas

El legado de Kant a la siguiente generación es una separación consciente entre sujeto y objeto, entre la razón y la realidad. Su filosofía es, pues, precursora de las fuertes posturas antirrealistas y antirazón del Posmodernismo.

Después de Kant, la historia de la filosofía es la historia de la filosofía alemana. Kant murió a principios del siglo XIX, justo cuando Alemania estaba empezando a reemplazar a Francia como líder intelectual del mundo, y fue la filosofía alemana la que estableció la agenda para ese siglo.

Entender la filosofía alemana es crucial para entender los orígenes del Posmodernismo. Los posmodernistas europeos como Foucault y Derrida citan a Heidegger, Nietzsche y Hegel como los más influyentes en su formación, todos ellos eran pensadores alemanes. Los posmodernistas estadounidenses, como Rorty, surgieron principalmente del colapso de la tradición positivista lógica, pero también citan a Heidegger y al pragmatismo entre sus principales influencias formativas. Cuando nos fijamos en las raíces del Positivismo lógico, encontramos influencias culturales alemanas como Wittgenstein y los miembros del Círculo de Viena. Y cuando

nos fijamos en el pragmatismo, nos encontramos con que es una versión americanizada de las ideas kantianas y las hegelianas. El Posmodernismo es pues, la sustitución de la Ilustración con sus raíces en la filosofía inglesa del siglo XVII, por la Contrailustración, con sus raíces en la filosofía alemana de finales del siglo XVIII.

Kant es central en esta historia. En el momento de su muerte, su filosofía había conquistado el mundo intelectual alemán,[22] y así fue cómo la historia de la filosofía alemana se convirtió en la historia de las extensiones y las reacciones frente a Kant.

Surgieron tres corrientes principales de la filosofía poskantiana. ¿Qué vamos a hacer, se preguntaban los miembros de cada corriente, con la brecha entre el sujeto y el objeto que según Kant no pueden cruzarse mediante la razón?

1. Los seguidores más cercanos a Kant decidieron aceptar esa brecha. La filosofía neokantiana evolucionó durante el siglo XIX, y para el siglo XX surgieron dos principales vertientes. Una era el estructuralismo, del cual Ferdinand de Saussure fue un destacado exponente, representando al ala mayormente racionalista de la filosofía kantiana. La otra era la fenomenología, de la que Edmund Husserl fue también un destacado exponente, en representación del ala mayormente empirista de la filosofía kantiana. El estructuralismo era una versión lingüística de la filosofía kantiana, que sostenía que el lenguaje es un sistema autocontenido, no referencial, y que la tarea filosófica consiste en buscar las características estructurales necesarias y universales del lenguaje, para tomar esas estructuras como subyacentes y previas a las características empíricas y contingentes de la lengua. El enfoque de la fenomenología estaba puesto en un examen cuidadoso del flujo contingente de lo empírico, y evitaba cualquier inferencia existencial o supuestos acerca de lo que uno experimenta, buscando simplemente describir la

experiencia de la manera más neutral y clara posible. En efecto, los estructuralistas buscaban categorías subjetivas nouménicas, y los fenomenólogos se contentaban con describir los fenómenos sin preguntarse qué conexión podrían tener esas experiencias con una realidad externa.

El Estructuralismo y la Fenomenología llegaron a ser importantes en el siglo XX, sin embargo, y por ello, a continuación pondremos el foco sobre las dos corrientes de la filosofía alemana que dominaron el siglo XIX. Para estas dos corrientes, la filosofía de Kant estableció un problema para resolver, aun si debía efectuarse dentro de los límites de las premisas más fundamentales de Kant.

2. La corriente metafísica especulativa, mejor representada por Hegel, no estaba satisfecha con esa separación consciente entre sujeto y objeto. Aceptaba la afirmación de Kant de que la separación no podía ser salvada "epistemológicamente por la razón", por lo tanto proponía superarla "metafísicamente" mediante la identificación del sujeto con el objeto.

3. La corriente irracionalista, mejor representada por Kierkegaard, tampoco estaba satisfecha con la separación consciente entre sujeto y objeto. Aceptaba la afirmación de Kant de que la separación no podía ser salvada epistemológicamente por la razón, por lo tanto proponía superarla epistemológicamente por medios "irracionales".

La filosofía kantiana entonces preparó el terreno para el reinado de la metafísica especulativa y el irracionalismo epistemológico en el siglo XIX.

Las soluciones metafísicas a las ideas de Kant: de Hegel a Nietzsche

La filosofía de Georg W. F. Hegel es otro ataque fundamental de la Contrailustración a la razón y al individualismo. Su filosofía es una versión parcialmente secularizada de la cosmología tradicional judeocristiana.

Mientras que las preocupaciones de Kant se centraban en la epistemología, las de Hegel lo hacían en la metafísica. A Kant, preservar la fe lo llevó a negar la razón, mientras que a Hegel la preservación del espíritu de la metafísica judeocristiana lo llevó a ser más antirazón y antindividualista de lo que Kant jamás había sido.

Hegel estaba de acuerdo con Kant en que el realismo y el objetivismo eran callejones sin salida. Kant los superó priorizando al sujeto, pero desde la perspectiva de Hegel fue demasiado tímido al hacerlo. Kant hacía al sujeto responsable sólo por el mundo fenoménico de la experiencia, dejando a la realidad nouménica cerrada para siempre a nosotros. Esto era intolerable para Hegel, después de todo, el punto central de la filosofía es lograr la comunión con la realidad, escapar de lo meramente sensible y finito, y llegar a conocer y ser uno con lo suprasensible y lo infinito.

Sin embargo, Hegel no tenía ninguna intención de tratar de resolver los rompecabezas epistemológicos de la percepción, la formación de conceptos e inducción, que había establecido la agenda de Kant para mostrarnos cómo podemos adquirir el conocimiento de lo nouménico. En vez de eso, tomando el ejemplo de Johann Fichte, la estrategia de Hegel era la de afirmar vehementemente una identidad de sujeto y objeto, cerrando así la brecha metafísicamente.

En términos kantianos, el sujeto es responsable por la forma de la conciencia, pero Kant era todavía lo suficientemente realista como para postular una realidad nouménica, que fuera la fuente del contenido al cual nuestra mente da forma y estructura. Para Hegel, el elemento realista se retira completamente: el sujeto genera tanto el contenido como la forma. El sujeto no es en ningún modo sensible a una realidad externa, en cambio, la realidad total es una creación del sujeto.

"En mi opinión", escribió Hegel al comienzo de la

Fenomenología del espíritu, sólo puede justificarse mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de captar y expresar la verdad como "sustancia", pero también y en igual medida como "sujeto".[23] El sujeto que Hegel tenía en mente no era el sujeto empírico e individual de la filosofía tradicional. El sujeto creativo que es también sustancia es el universo como un todo (o Dios, o espíritu, o lo absoluto), del cual los sujetos individuales somos meras porciones. Los realistas veían el universo como un todo, como un objeto o un conjunto de objetos dentro de los cuales hay algunos sujetos. Hegel revirtió eso: el universo como un todo es un sujeto, y dentro del sujeto hay objetos. Tal postura audaz resuelve muchos problemas.

Podemos obtener así aún más necesidad y universalidad que las que Kant nos dio. Hume decía que no podemos obtener verdades necesarias y universales de la realidad. Kant, concordando con la conclusión de Hume, sugería que nos proveamos de la necesidad y la universalidad por nosotros mismos. Eso le dio fundamento a la necesidad y a la universalidad, pero a un precio: ya que nos los proveen subjetivamente, no podemos estar seguros de que se aplican a la realidad. Hegel estaba de acuerdo con Kant en que nuestras mentes nos proveen de la necesidad y la universalidad, pero decía que "toda" la realidad es un producto de la mente, que contiene todas nuestras pequeñas mentes dentro de ella. Puesto que la realidad viene de nosotros, podemos conocerla en toda su gloriosa necesidad.

También podemos obtener un universo que no nos deshumaniza. Hegel argumentaba que el modelo realista y objetivista, separando sujeto y objeto, inevitablemente conducía a las concepciones mecanicistas y reduccionistas del ser. Al tomar los objetos cotidianos de la realidad empírica como modelo y explicar todo en sus términos, necesariamente se reduciría al sujeto a un dispositivo

mecánico. Si, en cambio, empezamos con el sujeto y no con el objeto, entonces nuestro modelo de la realidad cambia de manera significativa. El sujeto, que conocemos desde su interior, es consciente y orgánico, y si el sujeto es un microcosmos de la totalidad, entonces la aplicación de sus características a la totalidad genera un modelo consciente y orgánico del mundo, que es mucho más amigable a los valores tradicionales, que las tendencias materialistas y reduccionistas de la Ilustración.

Hegel también podría alegar ser un mayor defensor de la razón de lo que era Kant. La razón, nos enseñaba Kant, es fundamentalmente una función creadora, y puede conocer solamente sus propias creaciones fenoménicas. Pero después de haber afirmado que la razón crea toda la realidad, Hegel nos puede ofrecer la muy optimista conclusión, que parece propia de la Ilustración, de que la razón puede conocer *toda* la realidad.

La dialéctica y el rescate de la religión

Estamos ahora, sin embargo, hablando de una razón muy diferente a la de la Ilustración. La razón de Hegel es fundamentalmente una función creadora, no una cognitiva. No viene a conocer una realidad preexistente, sino que trae toda la realidad a la existencia.

Más notablemente, la razón de Hegel opera mediante la dialéctica y la contradicción, y no de acuerdo con el aristotélico principio de la no contradicción.

La dialéctica de Hegel era impulsada, en parte, por el hecho de que a comienzos del siglo XIX las ideas de la evolución estaban en el aire. En contraste con la creencia de Kant de que las categorías subjetivas de la razón son necesariamente inmutables y universales, Hegel sostenía que las categorías mismas eran modificables. Pero la dialéctica de Hegel es un tipo especial de la evolución, una diseñada para ser menos sensible a los descubrimientos de la biología, y más para

cuadrar con la cosmología judeocristiana.

La cosmología judeocristiana estaba tradicionalmente plagada de afirmaciones metafísicas que eran repugnantes para la razón. El respeto por la razón durante la Ilustración llevaba, como consecuencia, a la declinación significativa de las creencias religiosas entre los intelectuales. La razón aristotélica no puede ver con buenos ojos a un dios que crea algo de la nada, que es a la vez tres y uno, que es perfecto pero que crea un mundo que contiene el mal. Consecuentemente, la idea central de la teología de la Ilustración era alterar la religión mediante la eliminación de sus tesis contradictorias con el fin de hacerla compatible con la razón. La estrategia de Hegel consistía en aceptar que la cosmología judeocristiana estaba repleta de contradicciones, y también en alterar la razón para hacerla compatible con la contradicción.

Aquí Hegel dio otro paso importante más allá de Kant y más lejos de la Ilustración. Kant se había acercado a la verdad, creía Hegel, en el desarrollo de las antinomias de la razón en la primera Crítica. Su propósito era mostrar que la razón queda fuera de su alcance cuando se trata de descubrir las verdades nouménicas de la realidad. Lo hizo desarrollando cuatro pares de argumentos paralelos sobre cuatro cuestiones metafísicas, y demostrando que en cada caso la razón conduce a conclusiones contradictorias. Uno puede probar que el universo debe haber tenido un comienzo en el tiempo, pero se puede también profundamente demostrar que debe ser eterno. Se puede probar que el mundo debe estar compuesto por partes más simples, y también que no puede ser así, que tenemos libre albedrío, y que el determinismo estricto es correcto, que Dios tiene que existir y que Él no existe[24]. Estas contradicciones de la razón nos muestran, concluyó Kant, que ella no puede conocer la realidad y que, por lo tanto, nuestra razón se limita a estructurar y manipular sus propias creaciones subjetivas.

Hegel pensaba que a Kant se le había escapado aquí un punto importante. Las antinomias no son un problema para la razón –contrariamente a las ideas de Kant–, sino más bien la clave de todo el universo. Las antinomias de la razón son un problema "solamente" si uno piensa que las contradicciones lógicas son un problema. Ése era el error de Kant, estaba demasiado atrapado en la vieja lógica aristotélica de la no contradicción. Lo que muestran las antinomias señaladas por Kant no es que la razón es limitada, sino que necesitamos un nuevo y mejor tipo de razón, que abrace las contradicciones y vea toda la realidad como la evolución de fuerzas contradictorias.

Tal concepción de la evolución contradictoria es compatible con la cosmología judeocristiana. Esa cosmología comienza con una creación ex nihilo, postula un ser perfecto que genera el mal, cree en un ser puro que le otorga a los humanos un juicio independiente, pero que los castiga por usarlo, incluye relatos de nacimientos virginales y otros milagros, dice que el infinito se hace finito, que lo inmaterial se hace material, que lo que es esencialmente unitario se convierte en plural, y así sucesivamente. Teniendo en cuenta la primacía de esa metafísica, la razón debe ceder el paso. Y, por ejemplo, debe adaptarse a las exigencias de esta metafísica de la creación:

> hasta ahora, no hay nada y debe haber algo. El comienzo no es la nada pura, sino una nada de la cual algo va a proceder; por lo tanto, el ser ya está también contenido en el principio. El principio, por consiguiente, contiene a ambos, el ser y la nada, es la unidad del ser y la nada; o es un no ser, que es al mismo tiempo un ser, y un ser que es al mismo tiempo no ser.[25]

Mientras que dicho relato de la creación es incoherente desde el punto de vista de la razón aristotélica, semejante

dramatización altisonante y poética de la evolución a partir de la contradicción es perfectamente racional, si se concede que la razón contiene en sí misma a la contradicción, que tal análisis consiste en buscar la contradicción implícita en cualquier cosa, y burlarse de ella con el fin de poner los elementos contradictorios de manera explícita en conflicto entre sí, conduciendo así a una resolución en la que ambos van más allá de la contradicción, a otra etapa evolutiva, al mismo tiempo que se preserva la contradicción original, lo que sea que eso signifique.[26]

Hegel entonces rechazó en forma explícita la ley de Aristóteles de la no contradicción. Absolutamente todo depende de "la identidad de la identidad y la no identidad", escribió Hegel en La ciencia de la lógica.[27]

La razón dialéctica hegeliana también difiere de la razón ilustrada, porque implica un relativismo fuerte, en contra de la universalidad de la razón de la Ilustración. A pesar de todo lo dicho por Hegel, desde la perspectiva última universal del absoluto, desde cualquier otro punto de vista nada perdura por mucho tiempo: la dialéctica inyecta contradicciones dentro de la realidad en cualquier momento y a través de los tiempos. Si todo está evolucionando por el choque de contradicciones, entonces aquello que es metafísica y epistemológicamente cierto en una época va a ser contradicho por lo que es verdadero en la siguiente, y así sucesivamente.

Finalmente, la razón de Hegel se diferencia de la razón de la Ilustración, no sólo por ser creadora de la realidad y por abrazar la contradicción, sino también por ser una función esencialmente colectiva en lugar de individual. Una vez más, Hegel fue más allá que Kant en el rechazo de la Ilustración. Mientras que Kant conservaba algunos elementos de autonomía individual, Hegel los rechazaba. Del mismo modo en que la cosmología judeocristiana lo ve todo como que Dios está llevando a cabo su plan para el mundo en nosotros,

alrededor y a través de nosotros, para Hegel las mentes individuales y el ser como un todo son una función de las fuerzas más profundas del universo que actúan sobre y a través de ellos.

Los individuos son construidos por las culturas circundantes, que tienen su propia vida evolutiva, y son, a su vez, tales culturas una función de fuerzas cósmicas todavía más profundas. El individuo es un pequeño aspecto emergente de un todo más grande, el sujeto colectivos desarrollándose sí mismo, y la creación de la realidad se produce a este nivel, con poca o ninguna consideración por el individuo. El individuo es una mera baldosa en el camino. Refiriéndose en la Filosofía de la historia a las operaciones de la razón colectiva, Hegel afirmaba que como "la razón universal es consciente de sí misma, no tenemos de hecho nada que ver con el individuo considerado empíricamente". "Este bien, esta razón, en su forma más concreta, es Dios. Dios gobierna el mundo; el ejercicio real de su gobierno, la realización de su plan, es la historia del mundo".[28]

La contribución de Hegel al Posmodernismo

El lugar de Hegel en la historia es haber institucionalizado en cuatro tesis la metafísica del siglo XIX.

1. La realidad es una creación completamente subjetiva.

2. Las contradicciones son intrínsecas a la razón y a la realidad.

3. Puesto que la realidad evoluciona contradictoriamente, la verdad es relativa al tiempo y al lugar.

4. El colectivo, no el individuo, es la unidad operativa.

La influencia de Hegel fue y sigue siendo profunda para los futuros metafísicos. Surgieron feroces debates entre ellos

acerca de algunas tesis secundarias. ¿El choque de la contradicción era, en última instancia, progresivo, como pensaba Hegel, o es que él estaba cegándose ilusamente frente al caos totalmente irracional que Schopenhauer consideraba como la realidad? ¿Era conceptual el sustrato ontológico del choque de contradicciones, como afirmaba Hegel, o era material, como sostenía Marx? ¿El proceso era totalmente colectivizante, como Hegel lo llevó a ser, o había algunos elementos individualistas dentro de un marco global de colectivización, como afirmaba Nietzsche?

Sean cuales fueren las variantes, los temas metafísicos de choque y conflicto, de la verdad como relativa, de la razón como limitada y construida, y del colectivismo eran dominantes. Por todas sus diferencias con Hegel los posmodernistas adoptaron estas cuatro tesis.

Soluciones epistemológicas a las ideas de Kant: el irracionalismo desde Kierkegaard a Nietzsche

Los kantianos y los hegelianos representan al contingente prorazón en la filosofía alemana del siglo XIX.

Mientras los hegelianos perseguían soluciones metafísicas a la brecha insalvable entre sujeto y objeto de la postura de Kant, en el proceso de alteración de la razón en algo irreconocible para la Ilustración, tenían la competencia del ala explícitamente irracionalista de la filosofía alemana. Esta línea de desarrollo incluía a grandes figuras como Friedrich Schleiermacher, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, y la única contribución danesa a la historia de la filosofía moderna, Søren Kierkegaard.

Los irracionalistas estaban divididos en la cuestión acerca de si la religión es verdadera; Schleiermacher y Kierkegaard eran teístas, y Schopenhauer y Nietzsche eran ateos y, sin embargo, todos compartían su desprecio por la razón.

Todos ellos condenaban a la razón como una facultad

totalmente artificial y limitante, que debía ser abandonada en pos de la búsqueda audaz para abrazar la realidad. Puede ser que Kant prohibiera el acceso a la realidad, pero sólo demostraba que la “razón” no nos podía llevar hasta ella. Esto dejaba abiertas otras opciones para nosotros: la fe, los sentimientos y el instinto.

Schleiermacher (1768-1834) creció en un escenario intelectual dominado por Kant, y tomó la pista de Kant sobre cómo la religión podría responder a la amenaza de la Ilustración. Más activo intelectualmente, a partir de 1799, con la publicación de Sobre la religión, discursos a sus detractores culturales, Schleiermacher más que nadie hizo posible el renacimiento del pietismo y del protestantismo ortodoxo en el transcurso de la siguiente generación. Tan grande fue la influencia de Schleiermacher que, como sentenció el teólogo Richard Niebuhr, “con razón puede ser llamado el Kant del protestantismo moderno”[29].

Habiendo madurado, en la década de 1790 en Alemania, Schleiermacher fue ampliamente kantiano en su enfoque, y abrazó con entusiasmo el rechazo kantiano al acceso de la razón a la realidad. Como Kant, se sentía profundamente ofendido por el asalto que la razón, la ciencia y el naturalismo habían hecho contra la verdadera fe. Siguiendo a Hamann, sostenía que los sentimientos, y el sentimiento religioso en particular, son un modo de conocimiento, uno que nos da acceso a la realidad noumenal. Excepto que, argumentaba Schleiermacher, estos sentimientos no deben estar tan dirigidos hacia el exterior como al interior. Uno no puede entender los noúmenos directamente, pero sí puede fenomenológicamente inspeccionar sus más profundos sentimientos, y allí encontrar sensaciones indirectas de lo divino y lo definitivo[30]. Como declaraba Hamann, los sentimientos religiosos confrontados directamente revelan la esencia de uno mismo.

Cuando uno descubre su propia esencia, el sentimiento central hacia uno mismo, que se ve obligado a aceptar, es el de una dependencia absoluta. En palabras de Schleiermacher: "La esencia de la religión es el sentimiento de dependencia absoluta. Yo he repudiado el pensamiento racional en favor de una teología del sentimiento".[31] Uno debe esforzarse por tomar conciencia de uno mismo, explorando y abrazando este sentimiento de dependencia absoluta. Para ello es necesario atacar la razón, porque ella le da a uno una sensación de independencia y confianza. Limitar la razón es, por lo tanto, la esencia de la piedad religiosa, ya que hace posible una inmersión completa en el sentimiento de dependencia, y una orientación hacia el ser del cual uno es absolutamente dependiente. Ese ser es, por supuesto, Dios.[32]

En la siguiente generación, Kierkegaard ("el discípulo de Hamann más brillante y profundo")[33] le dio a la irracionalidad un giro activista. Educado en Alemania, estaba, como Kant, profundamente preocupado por el embate que la religión había recibido durante la Ilustración. Así que estaba animado, o por lo menos más que lo que Kierkegaard podría estar, al aprender de Kant que la razón no podía alcanzar el noúmeno.

Los pensadores de la Ilustración decían que los individuos se relacionan con la realidad como conocedores. Sobre la base de su conocimiento adquirido, los individuos actúan entonces para mejorarse a sí mismos y a su mundo. "El conocimiento es poder", escribió Bacon. Pero, después de Kant, sabemos que el conocimiento de la realidad es imposible. Así que, mientras aún tenemos que actuar en el mundo real, no tenemos y no podemos tener el conocimiento necesario sobre el cual basar nuestras decisiones. Y puesto que nuestros destinos están en juego en las elecciones que hacemos, no podemos elegir desapasionadamente entre las opciones. Debemos elegir y hacerlo apasionadamente, todo el tiempo a

sabiendas de que estamos eligiendo con ignorancia.

Para Kierkegaard, la lección nuclear de Kant era que uno no debe tratar de relacionarse con la realidad cognitivamente; lo que se necesita es la acción, el compromiso, un salto hacia lo que no se puede saber, pero que se siente que es esencial para darle sentido a la vida. De acuerdo con Kierkegard, que sentía necesidades religiosas, lo que se necesita es un irracional acto de fe. Tiene que ser un acto de fe, porque desde la Ilustración ya está claro que la existencia de Dios no puede ser justificada racionalmente, y debe ser irracional, porque el Dios que Kierkegaard considera convincente es absurdo.

Pero semejante acto de fe hacia algo absurdo nos ubica en una crisis. Se va en contra de todo lo sensible, lo racional y lo moral. Entonces, ¿cómo debemos hacer frente a esta crisis, tanto de querer y a la vez no querer dar un salto al absurdo? En Temor y temblor encontramos el panegírico de Kierkegaard a Abraham, un héroe de las Escrituras Hebreas que, desafiando toda razón y moral, estaba dispuesto a apagar su mente y a matar a su hijo Isaac. ¿Por qué? Debido a que Dios se lo ordenó. ¿Cómo podría ser esto? ¿Acaso le haría un Dios bueno semejante pedido a un hombre? Esto hace a Dios incomprensiblemente cruel. ¿Qué hay de la promesa que le había hecho Dios, de que a través de Isaac iban a nacer las futuras generaciones de Israel? El pedido hace a Dios un incumplidor de promesas. ¿Qué pasa con el hecho de que se está matando a un inocente? Eso hace que Dios sea inmoral. ¿Qué pasa con el inmenso dolor que la pérdida de su hijo iba a causar a Abraham y a Sara? Eso hace a Dios un sádico. ¿Se rebela Abraham? No. ¿Aunque sea, pregunta? No. Él cierra su mente y obedece. Eso, decía Kierkegaard, es la esencia de nuestra relación cognitiva con la realidad. Al igual que Abraham, cada uno de nosotros debe aprender "a resignar su inteligencia y su pensamiento, y mantener su alma fija en el

absurdo".

Al igual que Abraham, no sabemos y no podemos saber. Lo que debemos hacer es saltar a ciegas en lo desconocido. Kierkegaard reverenciaba a Abraham como un "caballero de la fe" por su disposición a "crucificar la razón" y saltar hacia el absurdo.[34]

Schopenhauer, también de la generación posterior a Kant y contemporáneo de Hegel, disentía violentamente con los cobardes intentos de volver a la religión tras el rechazo de la razón ilustrada. Mientras que Hegel poblaba el reino nouménico de Kant con el espíritu dialéctico, y Schleiermacher y Kierkegaard sentían o esperaban desesperadamente que Dios estuviera allí, los sentimientos de Schopenhauer le revelaban que la realidad es voluntad, una voluntad profundamente irracional y conflictiva, luchando siempre y ciegamente por nada.[35] No es de extrañar entonces que la razón no tuviera ninguna posibilidad de comprenderla: las categorías rígidas de la razón y los esquemas ordenados de organización son totalmente inadecuados para una realidad que es todo lo opuesto a eso. Sólo así se puede saber cómo conocerla. Sólo a través de nuestra propia voluntad, nuestros sentimientos apasionados, especialmente los evocados en nosotros por la música, podemos captar la esencia de la realidad.

Sin embargo, la mayoría de nosotros somos demasiado cobardes para intentarlo, porque la realidad es cruel y aterradora. Es por eso que nos aferramos a la razón tan desesperadamente: la razón que nos permite poner en orden las cosas para hacernos sentir seguros y protegidos, para escapar del arremolinado horror que, en nuestros momentos de sinceridad, sentimos que es la realidad. Sólo unos pocos, los más valientes, tienen el coraje de penetrar a través de las ilusiones de la razón hasta la irracionalidad de la realidad. Sólo unos pocos individuos de una sensibilidad especial están

dispuestos a atravesar el velo de la razón, e intuir apasionadamente el flujo hirviente.

Por supuesto, después de haber intuido el cruel horror del flujo hirviente, Schopenhauer deseaba la autoaniquilación[36]. Ésta fue la debilidad que su discípulo, Nietzsche, nos instó a superar.

Epistemológicamente, Nietzsche comenzó concordando con Kant: "Cuando Kant dice: 'La razón no deriva sus leyes de la naturaleza, sino que las prescribe a la naturaleza', esto es, en lo que se refiere al concepto de la naturaleza, completamente cierto". Todos los problemas de la filosofía, desde el decadente Sócrates[37] a esa "catastrófica araña" de Kant[38], son causados por sus énfasis en la razón. El surgimiento de los filósofos significó la caída del hombre, puesto que, una vez que la razón tomó la delantera, los hombres ya no poseían sus guías anteriores, sus funciones reguladoras, inconscientes e infalibles: se redujeron a pensar, inferir, ajustar las cuentas, coordinar las causas y los efectos; estas desafortunadas criaturas fueron reducidas a su "conciencia", ¡el más débil y falible de sus órganos!.[39]

Y: "¡Cuán lamentable, oscuro y fugaz, sin rumbo y caprichoso es el intelecto humano!" Siendo un mero fenómeno de superficie y dependiendo de los subyacentes impulsos instintivos, el intelecto, ciertamente, no es autónomo ni está en control de nada.[40]

Lo que Nietzsche quería decir, entonces, con sus apasionadas exhortaciones a ser fiel a uno mismo, es que hay que romper con las artificiales y restrictivas categorías de la razón. La razón es una herramienta de los débiles, que tienen miedo de estar desnudos frente a una realidad cruel y conflictiva, quienes, por lo tanto, construyen estructuras intelectuales de fantasía para ocultarse. Lo que necesitamos para sacar lo mejor posible de nosotros es "el perfecto

funcionamiento de los instintos reguladores inconscientes”[41]. El “optimista”, el hombre del futuro, no se verá tentado a jugar juegos de palabras, sino que abrazará el conflicto. Se aprovechará al máximo de sus más profundos impulsos, su voluntad de poder, y canalizará todas sus energías instintivas en una vital y nueva dirección.[42]

Sumario de los temas irracionalistas

En contraste con Schleiermacher, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, Kant y Hegel parecen campeones de la razón. Sin embargo, las suposiciones kantianas y hegelianas pusieron en marcha los movimientos irracionalistas del siglo XIX.

El legado de los irracionalistas del siglo XX incluía cuatro temas principales:

1. Un acuerdo con Kant en el que la razón es impotente para conocer la realidad.

2. Un acuerdo con Hegel en el que la realidad es profundamente conflictiva y/o absurda.

3. La conclusión de que la razón es, por lo tanto, superada por las demandas basadas en los sentimientos, el instinto o los actos de fe.

4. Que lo no racional y lo irracional brindan verdades profundas sobre la realidad.

La muerte de Nietzsche en el año 1900 nos lleva al siglo XX. La filosofía alemana de ese siglo desarrolló dos líneas principales de pensamiento: la metafísica especulativa y el irracionalismo epistemológico. Lo que se necesitaba era una forma de reunir estas dos líneas de pensamiento en una nueva síntesis para el próximo siglo. El filósofo que logró esto fue Martín Heidegger.

[1] Ver en Beck 1969, Berlin 1980, Williams 1999 y Dahlstrom 2000, para comprender el sentido histórico y filosófico de “Contrailustración” tal y como es utilizado aquí.

[2] E.g., Höffe 1994, 1. Ver también Guyer 2004.

[3] Kant 1781, A686/B714.

[4] Kant 1781, B512/A484.

[5] Kant 1781, Bxxx.

[6] Kant 1781, Bxxxi.

[7] Kant 1781, Bxvi.

[8] Kant 1781, A92/B125.

[9] Kelley 1986, 22-24.

[10] Kant 1781, A483/B511.

[11] Kant 1781, Bxvi-Bxvii.

[12] Kant 1781, A92/B125.

[13] Kant 1781, B3.

[14] Kant 1781, Bxvii-Bxviii; A125-A126.

[15] Kant 1781, A484/B512.

[16] Kant 1781, B519/A491.

[17] Kant 1781, Bxxxi.

[18] Ésta es la conclusión clave de Rorty en La filosofía y el espejo de la naturaleza (1979).

[19] El supuesto de la diafanidad es asistido a veces, aunque no siempre, por una dualidad persistente de cuerpo y alma, que se presenta de dos formas. En una forma, esta dualidad nos alienta a concebir la mente como una sustancia espectral pura, que de alguna manera confronta mágicamente y llega a conocer la realidad física. En otra forma, aquella dualidad plantea una mente inmaterial, diferente de los órganos sensoriales físicos y del cerebro, lo cual nos lleva inmediatamente a concebir los sentidos físicos y del cerebro como obstáculos que se interponen en el vínculo entre la mente y la realidad.

[20] Para un análisis más extenso y una respuesta a las tesis de la diafanidad y a la tesis kantiana,ver Kelley 1986.

[21] Citado en Beck 1969, 337.

[22] Ver, por ejemplo, Wood, en Kant 1996, vi; ver también Meinecke 1977, 25.

[23] Hegel 1807, 17.

[24] Kant 1781, A426-A452.

[25] Hegel 1812-16, 73.

[26] O como comentó Friedrich Albert Lange : “Yo descubro la grandeza de Kant sólo en su prueba rigurosa de que las ideas de Dios, libertad e inmortalidad, son en teoría indemostrables, y mucho menos en sus contribuciones positivas

(…) Hegel, pienso yo, predica la mayor parte del núcleo del cristianismo, la cristología, y ofrece una mediación, como diría yo, una forma de arte de traducir mito en idea e idea en mito. Todo lo que pido sobre esto no es más que la confesión de que la ciencia acaba aquí". (Carta del 27 de septiembre de 1858, citada en Köhnke 1991, 161).

[27] Hegel 1812-16, 74.

[28] Hegel 1830-31, 35-36.

[29] Niebuhr, en Schleiermacher 1963, ix.

[30] Schleiermacher 1799, 18.

[31] Schleiermacher 1821-22, sección 4.

[32] Schleiermacher 1821-22, 12.

[33] Berlin 1980, 19.

[34] Kierkegaard 1843, 31.

[35] La realidad, escribió Schopenhauer, es un "mundo de criaturas constantemente necesitadas que perduran por un tiempo meramente por medio de devorarse unas a otras, pasan su existencia en la ansiedad y el deseo, en la mayor parte de las veces sufren una terrible aflicción, hasta que caen por último en los brazos de la muerte" (1819/1966, 349).

[36] Schopenhauer: "No debemos estar felices sino lamentar la existencia del mundo, dado que su no existencia habría sido preferible a su existencia" (1819/1966, Vol. 2, 576). Puesto que para la humanidad "nada más puede ser afirmado sobre el propósito de nuestra existencia salvo el hecho de que habría sido mejor para nosotros no existir" (1819/1966, Vol. 2, 605).

[37] Nietzsche, Ecce Homo, "Por qué soy tan sabio", 1.

[38] Nietzsche, El anticristo, 11.

[39] Nietzsche, Genealogía de la moral, II:16.

[40] Nietzsche, La voluntad de poder, 478.

[41] Nietzsche, Genealogía de la moral, I:7.

[42] En Más allá del bien y del mal (252), Nietzsche comparte la visión de que la batalla más profunda es la de la Ilustración, con sus raíces en la filosofía inglesa, contra la Contrailustración, con sus raíces en la filosofía alemana: "No son una corriente filosófica esos ingleses: Bacon constituye un ataque al espíritu filosófico; Hobbes, Hume y Locke, una degradación y disminución del valor de la noción de "filosofía" durante más de un siglo. Fue contra Hume que Kant surgió y se rebeló, fue sobre Locke de quien dijo Schelling, como es comprensible, je méprise Locke [yo desprecio a Locke]; en su lucha contra la 'bobificación' anglomecanicista del mundo, Hegel y Schopenhauer compartieron una misma opinión (junto con Goethe), estos dos genios, hermanos hostiles en la filosofía, que se fugaron hacia polos opuestos del espíritu alemán y en el proceso se agraviaron el uno al otro como sólo los hermanos se agravian entre sí". Ver también Daybreak: "Toda la gran tendencia de los alemanes iba en contra de la

Ilustración” (Sección 197).

Capítulo Tres
El colapso de la razón en el siglo XX

Síntesis de Heidegger de la tradición europea

Martin Heidegger tomó la filosofía hegeliana y le dio un giro fenomenológico personal.

Heidegger es célebre por la oscuridad de su prosa y por sus acciones y omisiones en nombre de los nacionalsocialistas durante la década de 1930, y, para los posmodernistas, es incuestionablemente el filósofo líder del siglo XX. Derrida y Foucault se identifican como sus seguidores[1]. Rorty cita a Heidegger como una de las tres mayores influencias en su pensamiento, y los otros dos son Dewey y Wittgenstein[2].

Heidegger absorbió y modificó la tradición de la filosofía alemana. Como Kant, él creía que la razón era un fenómeno superficial, y adoptó la visión kantiana de las palabras y los conceptos como obstáculos a nuestro acceso al conocimiento de la realidad o del ser. Sin embargo, al igual que Hegel, Heidegger creía que podíamos acercarnos más al ser de lo que Kant permitía, aunque sin adoptar la abstracción que Hegel hacía de la razón en tercera persona. Dejando de lado tanto la razón como la Razón. Heidegger concordaba con Kierkegaard y Schopenhauer en que explorando sus sentimientos, especialmente sus oscuros y angustiantes sentimientos de temor y culpa, él podría aproximarse al ser. Y, como todos los buenos filósofos alemanes, Heidegger estaba de acuerdo en que, cuando lleguemos al núcleo del ser, encontraremos el conflicto y la contradicción en el corazón de las cosas.

Entonces ¿qué es lo nuevo? La peculiaridad de Heidegger era el uso que hacía de la fenomenología para llevarnos hasta allí.

La fenomenología se vuelve filosóficamente importante

una vez que aceptamos la conclusión kantiana de que no podemos empezar, como lo hacen los realistas y los científicos, asumiendo que somos conscientes de una realidad externa e independiente, que está hecha de objetos que estamos tratando de entender. Pero, desde el punto de vista fenomenológico, también debemos entender que Kant dio solamente un tímido medio paso. Aunque tenía la voluntad de abandonar el objeto nouménico, se aferrraba a la creencia en un ser subyacente, un yo nouménico con una naturaleza específica disponible para nuestra investigación. Sin embargo, un yo nouménico que subyace al flujo de los fenómenos es una noción igual de problemática que la noción de objetos nouménicos que subyacen a nuestra disposición para la investigación. Consciente de esto, Heidegger, siguiendo las sugerencias ocasionales aún sin desarrollar de Nietzsche, quiso partir evitando la suposición de la existencia del objeto y del sujeto.

Así es que se parte "fenomenológicamente", es decir, mediante la simple y clara descripción de los fenómenos de la experiencia y el cambio.

En la concepción de Heidegger, lo que uno encuentra al empezar así es un sentido de proyección dentro de un campo de experiencia y cambio. No piense en "objetos", aconsejaba Heidegger, piense en "campos". No piense en "sujetos", piense en "experiencia". Empezamos por lo pequeño y local, con el ser del Da-sein proyectado en la realidad.

Da-sein es el concepto de Heidegger que substituye al "yo", al "sujeto" o al "ser humano", palabras que él pensaba que arrastraban un equipaje no deseado de la filosofía temprana. Heidegger explicaba su elección del Da-sein definiéndolo como sigue: "Da-sein significa el 'ser proyectado en la nada'"[3]. Ignorando "la nada" por ahora, se encuentra el "ser proyectado" que es Da-sein, que es proyectada o que realiza la proyección. El énfasis está en la actividad, evitando así la

hipótesis de que hay dos cosas, un sujeto y un objeto, que entran en una relación. Es simplemente la acción, la acción de estar allí, "siendo lanzado".

El "ser proyectado" revela y abriga una sucesión en el tiempo de campos semiestables o "seres", que podríamos llamar "objetos", si nosotros no nos hubiéramos despojado aún de nuestro realismo ingenuo.

Sin embargo, Heidegger se encontró con que el largo proceso de describir los fenómenos de los seres lo llevaba inexorablemente a una pregunta, que obsesionaba a toda la filosofía: ¿Cuál es el ser de los diferentes seres? Los seres difieren y cambian, van y vienen, sin embargo, a pesar de toda su variabilidad y sus diferencias todavía manifiestan una unidad, una característica común: todos ellos "son". ¿Cuál es ese ser subyacente, o por detrás, o común a todos los seres? ¿Qué hace ser a los seres? O bien, elevando las apuestas a la pregunta heideggeriana entre todas las preguntas: ¿por qué está allí el ser después de todo? ¿Por qué no hay allí algo?[4]

Ésta no es una pregunta común. Con un interrogante como éste, Heidegger señalaba que la razón rápidamente se encuentra en problemas del mismo tipo que Kant señalaba con sus antinomias: la razón "siempre" desemboca en contradicciones cada vez que intenta explorar las profundas cuestiones metafísicas. Una pregunta como ¿"por qué hay algo y no más bien la nada?" es, por lo tanto, repugnante a la razón. Para Heidegger, esto significaba que si vamos a explorar la pregunta, entonces la razón, el "adversario más terco del pensamiento"[5], es un obstáculo que tiene que ser descartado.

Dejando de lado la razón y la lógica

La pregunta repugna a la razón, tal como Heidegger escribió en Introducción a la metafísica, porque llegamos al absurdo lógico por cualquier camino por el que intentamos

responder a ella[6]. Si decimos, por un lado, que no hay respuesta al interrogante de por qué existe el ser, entonces esto hace absurdo al ser: algo que no puede ser explicado es un absurdo para la razón. Por otro lado, si decimos que el ser existe por una razón, entonces ¿cuál podría ser esa razón? Tendríamos que decir que ésa, cualquiera que ésta sea, está afuera del ser. Pero fuera del ser no hay nada, lo cual quiere decir que tendríamos que tratar de explicarlo desde la nada, por ende, esto también es absurdo. Entonces, por cualquier camino por el que intentemos responder la pregunta, nos meteremos profundamente en el absurdo.

La lógica desea en este punto prohibir la pregunta. Quiere argüir que el absurdo muestra que no está bien formulada y que, por lo tanto, debe ser dejada de lado. La lógica quiere, en lugar de eso, hacer de la existencia de la realidad su axioma, y continuar desde allí con el descubrimiento de las identidades de los diferentes existentes[7].

Por otro lado, si se vuelve a una perspectiva heideggeriana, los interrogantes generados por la pregunta producen sentimientos muy profundos en el Da-sein. ¿Qué pasa con la nada de donde el ser habría venido? ¿Podría el ser no haber sido? ¿Podría volver el ser una vez más a la nada? Tales preguntas son irresistiblemente impresionantes, pero al mismo tiempo llenan al Da-sein con un sentido de enfermedad y ansiedad. Así que el Da-sein tiene un conflicto: la lógica y la razón dicen que la pregunta es contradictoria y por ello debería ser dejada de lado, pero los sentimientos del Da-sein lo urgen a explorarla de una manera no verbal, de una forma emocional. Entonces, ¿qué elije el Da-sein: la contradicción y el sentimiento o la lógica y la razón?

Afortunadamente, como aprendimos de Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, esta contradicción y este conflicto son una señal más de que la lógica y la razón son impotentes. Como todos sabemos a estas alturas,

deberíamos esperar encontrar el conflicto y la contradicción en el corazón de las cosas; la contradicción es el indicador de que estamos ante algo importante[8]. Así que la mera lógica, concluyó Heidegger, es un “invento de los maestros de escuela, no de los filósofos”[9], no puede ni debe interponerse en el camino de sondear el misterio último que es el ser.

Debemos rechazar en su totalidad la hipótesis de “que en esta búsqueda ‘la lógica’ es la más alta cámara de apelaciones, que la razón es el vehículo y el pensamiento, el camino a una comprensión original de la nada y su posible revelación”. Nuevamente:

> Si ésta (la contradicción) rompe la soberanía de la razón en el campo de la investigación dentro de la nada y el ser, entonces el destino de la regla de la ‘lógica’ está también resuelto. La sola idea de la “lógica” se desintegra en el torbellino de un cuestionamiento más original[10].

Y de nuevo, por si acaso no entendimos correctamente: “El auténtico hablar sobre la nada es siempre extraordinario. No puede ser vulgarizado. Se disuelve si se sumerge en el ácido barato de la inteligencia meramente lógica”[11]. El sentimiento profundo sobre la nada supera siempre a la lógica.

Las emociones como reveladoras

Habiendo sometido la razón y la lógica a la deconstrucción para luego dejarlas de lado, como una mera forma superficial de pensar, que los griegos habían fatídicamente establecido para todo el pensamiento occidental posterior[12], necesitamos otra ruta para el ser y la nada. Podemos intentar explorar el lenguaje sin los presupuestos de la razón y la lógica, pero incluso los elementos del lenguaje, las palabras, evolucionaron con el paso del tiempo, y se tornaron tan sesgadas y tan cubiertas de capas de significado que casi ocultan por entero a nuestro ser. Su fuerza original y el

contacto con la realidad se perdieron. Podemos entonces tratar de despojar de nuestro lenguaje esas capas incrustadas para revelar las "palabras primordiales" que tenían fuerza conectiva original y genuina con el ser, pero tal cosa requerirá esfuerzos especiales.

Para Heidegger, el esfuerzo especial que se requiere es emocional, un dejarse llevar hacia las reveladoras emociones del aburrimiento, el miedo, la culpa y el temor.

El aburrimiento es un buen estado de ánimo para empezar. Cuando estamos aburridos, pero muy, muy, muy aburridos, ya no estamos enfrascados con las cosas comunes, triviales, cotidianas que ocupan la mayor parte de nuestro tiempo. Cuando estamos aburridos, "a la deriva, acá y allá en los abismos de la existencia como una bruma de silencio"[13], todos los seres se convierten en objeto de indiferencia, sin distinguir unos de otros. Todo se funde o se disuelve en una unidad no diferenciada.

Entonces progresamos: "Este aburrimiento revela aquello que es, en su totalidad".[14] El verdadero aburrimiento lo saca a uno fuera de su enfoque normal sobre los seres particulares, y uno se preocupa por ellos y difunde su conocimiento en una sensación del "ser como un todo", el ser revelado a uno.

Pero esta revelación también trae consigo ansiedad y temor. Parte del proceso de disolución de los seres particulares en un estado de indiferenciación consiste en la disolución de su propio sentido de ser, un ser único e individual. Uno tiene la sensación de los seres que se disuelven en un ser indiferenciado, y al mismo tiempo la sensación de una identidad propia deslizándose hacia un estado de ser nada en particular, es decir, convirtiéndose en nada. Esto es angustiante.

En el temor estamos "en suspenso" (wir schweben).

O, para decirlo más precisamente, el temor nos

> mantiene en suspenso porque hace que "lo que-es" en la totalidad se nos escape. Por lo tanto, también nosotros, como existentes en el centro de "lo que es", escapamos de nosotros mismos junto con él. Por esta razón no es "usted" o "yo" quien tiene la extraña sensación, sino "uno".[15]

Esta sensación de temor que viene con un sentido de la disolución de todos los seres, junto con uno mismo, fue para Heidegger un estado metafísicamente potente, en el que, en efecto, se obtiene un anticipo de la propia muerte, la sensación del propio ser aniquilado, una sensación de ingresar en la nada, y así una sensación de llegar al centro metafísico del ser.

Uno, de ningún modo debe, por lo tanto, ceder a la sensación magnificada de angustia, y escapar del temor para retroceder a la seguridad de la vida mezquina y cotidiana. Uno tiene que abrazar al temor y entregarse a él, ya que "el temor que siente el valiente"[16] es el estado emocional que lo prepara para la revelación final. Esa revelación final es la de la verdad de las metafísicas judeocristiana y hegeliana.

En el temor llegamos a sentir que el ser y la nada son idénticos. Esto es lo que se le había pasado por alto a toda la filosofía basada en el modelo griego, y es por lo que luchaban todas las filosofías no basadas en ese modelo.

"La nada", escribió Heidegger, "no sólo nos provee el opuesto conceptual de "lo que es", sino que también es una parte original de la esencia".[17] Heidegger le dio a Hegel el crédito de haber recuperado esta percepción perdida por la tradición occidental: "El ser puro y la nada pura son así uno y lo mismo'. Esta proposición de Hegel es correcta".[18] Hegel por supuesto la obtuvo en su intento de resucitar el relato judeocristiano de la creación, en el cual Dios creó al mundo de la nada. Como expresaba Heidegger al ratificar esa

afirmación judeocristiana, “todo ser, en tanto que es un ser, está hecho de la nada”.[19]

Así es que después de abandonar la razón y la lógica, después de experimentar el aburrimiento real y el temor aterrador, develamos el último misterio de los misterios: la nada. Al final, todo es nada y la nada es todo. Con Heidegger, alcanzamos el nihilismo metafísico.

Heidegger y el Posmodernismo

La filosofía de Heidegger es la integración de las dos líneas principales de la filosofía alemana, la metafísica especulativa y la epistemología irracionalista. Después de Kant, la tradición europea abandonó rápida y alegremente la razón, colocando en el primer plano la especulación salvaje, la confrontación de voluntades y la emoción turbada. En la síntesis de Heidegger de la tradición europea podemos ver claramente muchos de los ingredientes del Posmodernismo. Heidegger ofreció a sus seguidores las siguientes conclusiones, las cuales son aceptadas, con leves modificaciones, por el flujo principal del Posmodernismo:

1. El conflicto y la contradicción son las verdades más profundas de la realidad.

2. La razón es subjetiva e impotente para alcanzar verdades sobre la realidad.

3. Los elementos de la razón, las palabras y los conceptos son obstáculos que deben ser descascarados, sometidos a la deconstrucción o desenmascara dos de alguna otra manera.

4. La contradicción lógica no es ni una señal de fracaso ni de nada particularmente significativo.

5. Los sentimientos, especialmente los sentimientos morbosos de ansiedad y temor, son una guía más profunda que la razón.

6. Toda la tradición de la filosofía occidental, ya

sea aristotélica, platónica, lockista o cartesiana, basada como está en la ley de la no contradicción y la distinción sujeto/objeto, es el enemigo a vencer.

Resta todavía introducir el fuerte colectivismo social y político de Heidegger, que es también parte de su herencia de las líneas principales de la filosofía alemana. También debe hacer explícitas, como los hizo Heidegger, sus fuertes posiciones anticiencia y antitecnología.[20] Falta también hablar de su antihumanismo[21], con sus habituales llamados a que seamos obedientes al ser, a sentirnos culpables antes de ser, a rendir homenaje al ser e incluso para "sacrificar al hombre por la verdad del ser"[22], lo cual si todavía se nos permite usar la lógica, significa sacrificarnos a la nada.[23]

Lo que los posmodernistas harán en la siguiente generación es abandonar los remanentes de la metafísica en la filosofía de Heidegger, junto con sus rachas ocasionales de misticismo. Heidegger todavía hacía metafísica, y hablaba de la existencia de una verdad allá afuera en el mundo, que debíamos buscar o que debíamos permitir que nos encontrara. Los posmodernistas, en contraste, son antirrealistas y sostienen que no tiene sentido hablar de verdades allá afuera, ni de un lenguaje que las pueda capturar.

De acuerdo con esto, como antirrealistas rechazarán la formulación del punto 1 antes mencionado, por ser una afirmación metafísica y, en cambio, reformularán su aseveración del reinado de conflicto y contradicción, pero ahora como afirmación meramente descriptiva del flujo de fenómenos empíricos; al tiempo que aceptarán el punto 3 anteriormente mencionado, abandonarán la débil esperanza de Heidegger de encontrar al final del desenmascaramiento unos últimos conceptos primordiales que nos conecten con la realidad.

Los posmodernistas van a efectuar un compromiso entre

Heidegger y Nietzsche. En forma común a ellos, epistemológicamente hay un despreciativo rechazo de la razón. Metafísicamente, sin embargo, los posmodernistas descartarán los remanentes de la búsqueda metafísica de Heidegger por el ser y pondrán la lucha nietzscheana por el poder en el centro de nuestro ser. Y, la mayoría de los grandes posmodernistas, especialmente en los casos de Foucault y Derrida, abandonarán el sentido de Nietzsche sobre el potencial del hombre exaltado, y abrazarán el antihumanismo de Heidegger.

El Positivismo y la filosofía analítica: desde Europa hacia América

Hasta este punto, el relato de los orígenes epistemológicos del Posmodernismo se concentró en los desarrollos de la filosofía alemana, que hacen a la mayor parte de la historia de los antecedentes de aquél. En Europa, si uno era un intelectual filosóficamente entrenado a mediados del siglo XX, tal entrenamiento se centraba primordialmente en Kant, Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger. Esos pensadores establecen el marco filosófico de la discusión de los intelectuales europeos, que tiene mucho que ver en la explicación del surgimiento del Posmodernismo.

No obstante, el relato del Posmodernismo como lo desarrollamos hasta aquí es incompleto. Sus fortalezas están en la academia estadounidense, no en la europea. Rorty es por supuesto norteamericano, mientras que Foucault, Derrida y Lyotard son franceses, y tienen muchos más adherentes en Estados Unidos que en Francia o siquiera en Europa. Así es que hay una brecha que debe superarse. ¿Cómo fue que la tradición de la Contrailustración ganó prominencia en el mundo de habla inglesa, especialmente en América del Norte?

La brecha es más amplia en lo intelectual que en lo geográfico. Durante mucho tiempo, la academia estadounidense había sido de poca utilidad para Hegel,

Kierkegaard y Nietzsche. La tradición angloamericana se vio a sí misma como un paladín del proyecto de la Ilustración. Se alió con la ciencia, con el rigor, con la razón y con la objetividad, y rechazó con desprecio los extravíos especulativos de Hegel y los enredos de Kierkegaard. Estaba profundamente impregnada por la ciencia y la veía como la alternativa a la ahora desacreditada filosofía religiosa y especulativa. Quería hacer científica a la filosofía y justificar las raíces de la ciencia. Este espíritu positivista, prociencia y prológica, dominó al mundo intelectual angloamericano durante la mayor parte de los siglos XIX y XX.

El colapso del espíritu positivista en la filosofía angloamericana es, por lo tanto, parte de la historia del surgimiento del Posmodernismo.

A pesar de lo fuerte que las tradiciones de la Ilustración eran y son en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, esas culturas nunca fueron islas de la Ilustración en sí mismas. Las influencias filosóficas europeas, y especialmente alemanas, comenzaron a hacerse presentes poco tiempo después de la Revolución Francesa. Los románticos ingleses, los más famosos, estaban entre los primeros en mirar hacia Alemania en busca de inspiración filosófica y literaria. Samuel Taylor Coleridge y William Wordsworth[24], por ejemplo, pasaron un tiempo en Alemania con este propósito. Las famosas líneas de Wordsworth señalan la nueva tendencia antirazón:

Nuestro entrometido intelecto

deforma las bellas formas de las cosas;

–Matamos para diseccionar.

Los versos de John Keats lo continúan:

¿No huyen todos los encantos

al simple toque de la fría filosofía?

Y Thomas de Quincey es quizás el más claro representante de la prosa de lo que muchos de los Románticos ingleses

absorbieron de la filosofía alemana:

> Aquí me detengo por un momento para exhortar al lector a no prestar nunca atención a su entendimiento cuando está en oposición a cualquier otra facultad de su mente. El mero entendimiento, no importa cuán útil e indispensable, es la facultad más insignificante en la mente humana y de la que más se debe desconfiar. Sin embargo, la gran mayoría de la gente confía más que en ninguna otra cosa, lo cual puede hacerse en la vida corriente, pero no con propósitos filosóficos[25].

La estrella en ascenso de Alemania fue señalada también por la popularidad de Alemania, de Germaine de Staël (1813), un libro que tuvo un gran impacto en la vida intelectual francesa, inglesa y norteamericana.

En los Estados Unidos, la obra de Madame de Staël inspiró a muchos incipientes intelectuales para abordar el estudio del idioma y la literatura germana. Fue leído por el joven Ralph Waldo Emerson, quien más tarde se convertiría en el adalid de los hombres de letras de Norteamérica. En conjunción con la popularidad de su libro, en la década de 1810 a 1820 también se inició una moda entre los jóvenes intelectuales de ir a estudiar a Alemania. Este grupo incluyó a muchos de aquellos que después se volverían prominentes en la vida intelectual norteamericana. Edward Everett fue uno de los profesores de Emerson en Harvard. William, hermano de Ralph, estudió los nuevos enfoques de la teología y la crítica bíblica inspirados por Schleiermacher y Hegel en Heidelberg. George Ticknor más tarde se convirtió en profesor de belles-lettres en Harvard. Y George Bancroft, "el padre de la historia estadounidense", asistió a varias universidades alemanas, e incluso escuchó conferencias de Hegel en Berlín.

"Hasta 1830", señala el historiador Thomas Nipperdey, "era la regla general que las mentes jóvenes con talento y curiosidad gravitaran hacia París, pero desde entonces fueron,

en número cada vez mayor (los estudiantes norteamericanos, por ejemplo) a Berlín en Alemania”[26]. De regreso, trajeron con ellos la filosofía kantiana y hegeliana. A mediados del siglo XIX, las ideas alemanas se establecieron en Estados Unidos. Un indicio de esto es que el periódico filosófico más importante en América desde 1867 hasta 1893, El Diario de filosofía especulativa (The journal of speculative philosophy) fue fundado en 1867 por un grupo de hegelianos en la St. Louis Philosophical Society[27].

Esta lista de influencias filosóficas alemanas no es, sin embargo, especialmente importante para los Estados Unidos, que en el siglo XIX no era aún una potencia intelectual o cultural, y la vida intelectual y cultural que sí prosperó estaba en gran medida guiada por la filosofía de la Ilustración. En la medida en que la vida intelectual florecía en los Estados Unidos, la filosofía alemana existía como una tradición minoritaria junto a las tradiciones dominantes prorazón y prociencia que venían de la Ilustración.

Del Positivismo al análisis

En los primeros años del siglo XX, la influencia de la filosofía alemana comenzó a aumentar significativamente. Dejando a un lado por ahora, hasta los capítulos cuatro y cinco, las importaciones alemanas más conocidas, tales como el marxismo, y dejando a un lado el éxodo masivo de intelectuales de Alemania a Inglaterra y Estados Unidos en la década de 1930 debido al ascenso del nacionalsocialismo, el impacto de la filosofía alemana sobre la vida intelectual angloamericana se podía sentir incluso desde el inicio del siglo.

Nos enfocamos en este capítulo en la epistemología y las preocupaciones epistemológicas que dominaban la filosofía angloamericana durante la primera mitad del siglo XX.

Las diversas escuelas que lideraban la filosofía

angloamericana del siglo XX, ampliamente positivistas en su orientación, y colectivamente conocidas, como la “filosofía analítica”, están profundamente en deuda con la filosofía alemana. Como escribió el filósofo Michael Dummett: “Las fuentes de la filosofía analítica fueron los escritos de los filósofos que escribieron, principal o exclusivamente, en el idioma alemán”[28]. La filosofía analítica, sin embargo, no es una variante de la filosofía especulativa de Hegel o de la fenomenológica de Husserl (aunque Bertrand Russell fue un hegeliano y, en parte, un kantiano a principios de su carrera, y Gilbert Ryle fue un exponente temprano del enfoque de Husserl).

La filosofía analítica se desarrolló a partir del positivismo del siglo XIX, que fue desarrollado por científicos con una fuerte inclinación filosófica y por filósofos con una fuerte impronta de la ciencia. El marco filosófico en el que actuaron se basaba, en gran medida, en el empirismo nominalista y escéptico de Hume y de la epistemología de Kant. El positivismo aceptó como firme, los principios filosóficos de la dicotomía de Hume de los hechos y los valores, la dicotomía analítica/sintética de Hume y Kant, y como premisa la conclusión kantiana que sostenía que si bien la búsqueda de verdades metafísicas sobre el universo podría ser inútil y sin sentido, la ciencia puede, al menos, hacer progresos organizando y explicando el fluir de los fenómenos.

En la segunda mitad del siglo, el Positivismo recibió un nuevo impulso y una nueva dirección por las innovaciones en la lógica y los fundamentos de las matemáticas, desarrolladas principalmente por los matemáticos alemanes Gottlob Frege, Richard Dedekind, David Hilbert y Georg Cantor. En la medida en que estos matemáticos eran filósofos, ofrecían interpretaciones platónicas y kantianas de las matemáticas. El nuevo impulso se sintió con fuerza en el mundo de habla inglesa a principios del siglo veinte cuando, justo antes de la

Primera Guerra Mundial, Bertrand Russell trajo los desarrollos alemanes al mundo de habla inglesa, publicando con A. N. Whitehead, Principia mathematica (1910-1913). La obra de Russell en la lógica y en filosofía de la lógica, a su vez, fue una de las corrientes de las que se nutrió la creación de la escuela positivista lógica.

Los orígenes del Positivismo Lógico son también alemanes en términos culturales; en las sesiones ordinarias del Círculo de Viena, que se inició después de la Primera Guerra Mundial por un grupo talentoso de científicos filosóficamente informados y filósofos con impronta científica. Evolucionó como fuerza filosófica y fue entonces reimportado al mundo de habla inglesa, siendo el caso más famoso el de Lenguaje, verdad y lógica (1936), de A. J. Ayer.

Si bien inicialmente tenía su motivación para defender la razón, la lógica y la ciencia, el Positivismo y los desarrollos internos del análisis lo condujeron a un vaciamiento de sus compromisos medulares, y a su consiguiente colapso.

Rehaciendo la función de la filosofía

A principios del siglo veinte, fue Bertrand Russell quien mejor delineó lo que iba a venir. En el capítulo final de un libro introductorio muy leído, Los problemas de la filosofía (1912), Russell resumió la historia de la filosofía como una serie repetida de fracasos para responder sus grandes interrogantes. ¿Podemos probar que hay un mundo externo? No. ¿Podemos probar que hay causa y efecto? No. ¿Podemos validar la objetividad de nuestras generalizaciones inductivas? No. ¿Podemos encontrar una base objetiva para la moralidad? Definitivamente no. Russell arribó a la conclusión de que la filosofía no puede responder sus propias preguntas y así llegó a creer que ningún valor que pudiera tener la filosofía podría apoyarse en su habilidad para ofrecer la verdad o la sabiduría. [29]

Ludwig Wittgenstein y los primeros positivistas lógicos

estaban de acuerdo con Russell, y llevaron sus conclusiones un paso más allá al ofrecer una explicación para el fracaso de la filosofía: la filosofía no puede contestar sus interrogantes porque simplemente no tienen sentido. No es que sea el caso, sostenían, de que la filosofía formula preguntas que, desafortunadamente, son demasiado difíciles de responder para nosotros, sino que ni las preguntas filosóficas mismas son siquiera inteligibles; son seudoformulaciones. Como anticipo del antirealismo del Posmodernismo, por ejemplo, Moritz Schlick escribió sobre la falta de sentido de proposiciones acerca de un mundo externo; "¿Existe el mundo externo?" es una pregunta ininteligible, porque "tanto su negación como su afirmación, ambas carecen de sentido". [30]

Y si no podemos hablar con sentido de un mundo externo, entonces atribuirle causa y efecto al mundo es también un sinsentido; la causalidad es una "superstición", escribió Wittgenstein[31].

El error que cometieron los primeros filósofos era pensar que la filosofía trataba sobre su propia y única temática. "Pero eso es incorrecto", afirmaban los positivistas lógicos: la filosofía no tiene "contenidos" como la metafísica, la ética, la teología o la estética. Ésas son todas preguntas sin sentido, y deberían ser desestimadas[32].

La falta de sentido de las preguntas tradicionales de la filosofía significa que debemos reformular su función. La filosofía no es una disciplina de "contenido", sino una disciplina del "método". Su función es el "análisis", la elucidación, la clarificación[33]. La filosofía no es un "sujeto": su único rol es ser un "asistente" analítico de la ciencia.

De ahí surge la filosofía "analítica". El nuevo propósito de la filosofía es sólo analizar las herramientas perceptuales, lingüísticas y lógicas que utiliza la ciencia. Los científicos "perciben", organizan sus observaciones lingüísticamente en

"conceptos" y "proposiciones", y luego estructuran esas unidades lingüísticas usando la "lógica". El trabajo de la filosofía, de acuerdo con esto, es descifrar de qué se tratan la percepción, el lenguaje y la lógica.

La pregunta es entonces: ¿qué conclusiones ha alcanzado la filosofía analítica del siglo XX acerca de la percepción, el lenguaje y la lógica?

Percepción, conceptos y lógica

Para mediados del siglo XX, la conclusión dominante acerca de la percepción era que está cargada de teoría. Los nombres más importantes en filosofía de la ciencia, Otto Neurath, Karl Popper, Norwood Hanson, Paul Feyerabend, Thomas Kuhn y W. V. O. Quine, a pesar de las amplias variaciones en sus versiones de la filosofía analítica, argumentaban que nuestras teorías en gran medida prescriben lo que veremos[34]. Para decirlo con más precisión, en el idioma original de Kant, nuestras intuiciones perceptuales no se ajustan a los objetos, sino más bien, nuestra intuición se ajusta a lo que nuestra facultad de conocimiento provee desde sí misma. Esta conclusión acerca de la percepción es devastadora para la ciencia: si nuestras percepciones están cargadas de teoría, entonces la percepción difícilmente sirva como un chequeo neutral e independiente de nuestra teorización. Si nuestras estructuras conceptuales moldean nuestras observaciones tanto como al revés, entonces estamos atrapados dentro de un sistema subjetivo sin acceso directo a la realidad.

En forma similar, para la mitad del siglo XX, la corriente prevaleciente acerca de los conceptos y las proposiciones de la lógica y las matemáticas era que ambas eran convencionales. La mayor parte de los positivistas lógicos comenzaron por estar de acuerdo con Hume y Kant en que las proposiciones lógicas y matemáticas son analíticas o a priori, y necesarias. En esta concepción, "dos más dos son cuatro", por ejemplo,

tiene que ser cierto, y podemos determinar su valor de verdad sin apelar a la experiencia, simplemente “analizando” los significados de sus conceptos constituyentes. Una proposición de esta clase contrasta con “el auto de Beverly es de color blanco”. Que el coche de Beverly es blanco es “sintético”, ni “auto” ni “blanco” está contenido en el significado del otro concepto; así que la conexión entre ambos tiene que ser establecida por la experiencia, y la conexión establecida entre ellos es meramente contingente, el auto pudo haber estado pintado de cualquier color.

Esta dicotomía estándar de Hume/Kant entre las proposiciones analíticas y sintéticas inmediatamente produce una implicación muy problemática: las proposiciones lógicas y matemáticas están desconectadas de la realidad experimental. Las proposiciones sobre el mundo de la experiencia tales como “el auto de Beverly es de color blanco” no son nunca necesariamente ciertas, y las proposiciones de la lógica y las matemáticas, tales como “dos más dos son cuatro”, son necesariamente ciertas, y no deben referirse al mundo de la experiencia. Las proposiciones lógicas y matemáticas, escribió Schlick, “no tratan con ningún hecho, sino sólo con los símbolos mediante los cuales son expresados los hechos”[35]. La lógica y las matemáticas, de acuerdo con esto, no nos dicen absolutamente nada sobre el mundo experiencial de los hechos. Como Wittgenstein expresó sucintamente en el Tractatus: “Todas las proposiciones de la lógica dicen la misma cosa. Es decir, nada”[36]. La lógica y las matemáticas, entonces, están en camino de convertirse en meros juegos de manipulación simbólica.[37]

Tales conclusiones acerca de estas últimas son devastadoras para la ciencia: si la lógica y las matemáticas están divorciadas de la realidad de la experiencia, entonces sus reglas difícilmente nos digan algo acerca de esa realidad. La implicancia es que las pruebas lógicas o matemáticas no

tienen ningún efecto al momento de decidir sobre la competencia de posiciones contrapuestas con relación a los hechos[38].

Las proposiciones analíticas "están enteramente desprovistas de contenido fáctico. Y es por esta razón que ninguna experiencia se puede refutar"[39]. Ofrecer pruebas lógicas sobre cuestiones reales de hecho no tiene, por lo tanto, ningún sentido. Y, a la inversa, no tiene tampoco sentido esperar alguna medida de evidencia fáctica para adherir a una conclusión necesaria o universal.

Aceptar que las proposiciones de la lógica y las matemáticas no se basan en la realidad de la experiencia y que, por lo tanto, no nos dicen cosa alguna acerca de la realidad, nos conduce a la pregunta con relación al origen de aquéllas. Si no tienen una procedencia objetiva, entonces su fuente debe ser subjetiva.

En este punto, dos amplias opciones emergieron dentro de la filosofía analítica. La opción neokantiana, enfatizada por los innatistas y los partidarios de la teoría coherentista, sostenía que las proposiciones básicas de la lógica y las matemáticas son innatas en nosotros o que emergen psicológica y necesariamente, una vez que comenzamos a utilizar las palabras. Y algunos de esos neokantianos escandalizaban a los kantianos más puros, sosteniendo la esperanza de que tales proposiciones innatas o emergentes reflejaran o representaran de algún modo una realidad externa. Pero los críticos siempre preguntaban, considerando la carga teórica de la percepción, ¿cómo podríamos establecer que semejante conexión existe? Cualquier creencia en una conexión entre la realidad y la lógica generada subjetivamente sólo podría ser alcanzada por un acto de fe.

Fue la opción neohumeana, por lo tanto, enfatizada por pragmatistas como Quine, Goodman, Nelson y Ernest Nagel, la que prevaleció. En esta concepción, las proposiciones

lógicas y matemáticas son meramente una función de cómo "decidimos" usar las palabras, y qué combinaciones de palabras "decidimos" privilegiar. Los conceptos son meramente nominales, basados en elecciones humanas subjetivas sobre cómo dividir el flujo de experiencia de los fenómenos.

El relativismo conceptual deriva directamente de ese nominalismo: podríamos haber decidido en forma diferente qué conceptos adoptar, o podríamos haber adoptado los mismos conceptos y, sin embargo, haber fragmentado el mundo de modo diferente. Podríamos, por ejemplo, optar por no elegir una sección del espectro cromático y llamarla "azul", y llamar a la sección vecina "verde" y, en cambio, elegir un área de solapamiento entre ellas y, tomando prestadas las palabras de Goodman para un propósito ligeramente diferente, llamarla "verdeazul" o "azulverde" es una cuestión de convenciones.

Si todos los conceptos son nominales, entonces una consecuencia de ello es que no hay base para distinguir entre las proposiciones analíticas y las sintéticas[40]. Todas las proposiciones entonces se tornan a posteriori y meramente contingentes. El relativismo lógico es la siguiente consecuencia. Los principios lógicos son construcciones de conceptos. Lo que importa como principio de la lógica, entonces, no es dictado por la realidad, sino que más bien depende de nosotros: "Los principios de la lógica y las matemáticas son en verdad universalmente ciertos simplemente porque nunca les permitimos ser otra cosa"[41]. La justificación lógica se convierte en una cuestión acerca de cuáles formulaciones estamos "deseando" aceptar, dependiendo de si nos gustan o no las consecuencias de aceptar cualquier justificación dada[42]. La justificación lógica, escribió Rorty en referencia a la doctrina de Quine: "No es una cuestión de una relación especial entre ideas (o palabras)

y objetos, sino de la conversación de la práctica social”[43]. Pero ¿qué pasa si a alguien no le gustan las consecuencias de adoptar un principio lógico dado? ¿Y si cambian las prácticas conversacionales o sociales? Si las reglas de la lógica y el lenguaje son convencionales, ¿qué impediría a alguien adoptar, por la razón que fuere, convenciones diferentes? Absolutamente nada. Las reglas de la lógica y la gramática pueden entonces ser tan variables como otras convenciones, tales como realizar rituales de saludo dándose la mano, abrazándose o frotando las narices. Ninguna forma de saludo o sistema de lógica, entonces, es más objetivamente correcta que cualquier otra.

En la década de 1950, estas conclusiones eran muy comunes. El lenguaje y la lógica eran vistos como sistemas convencionales internos, y no como herramientas objetivas de la conciencia basadas en realidades.

Desde el colapso del Positivismo Lógico hasta Kuhn y Rorty

El siguiente paso fue el de Thomas Kuhn. La publicación de su famoso libro La estructura de las revoluciones científicas, en 1962, anunciaba los desarrollos de la filosofía analítica durante las cuatro décadas precedentes, y resaltaba el callejón sin salida al que se había llegado. Si las herramientas de la ciencia son la percepción, la lógica y el lenguaje, entonces la ciencia, uno de los preciados hijos de la Ilustración, es meramente una empresa socialmente subjetiva, que evoluciona sin más pretensión de objetividad que cualquier otro sistema de creencias. La idea de que la ciencia habla de la realidad o de la verdad es una ilusión. No hay verdad; hay sólo verdades, y las verdades cambian.[44]

Consecuentemente, para la década de 1960, el espíritu favorable a la objetividad y a la ciencia colapsaba en la tradición angloamericana.

Richard Rorty, el más conocido de los posmodernistas norteamericanos, generaliza el punto hacia el antirrealismo. Como Kant había dicho dos siglos antes, no podemos decir absolutamente nada con relación al noúmeno, acerca de lo que es realmente real. El antirrealismo de Rorty es exactamente lo mismo:

> Decir que deberíamos descartar la idea de la verdad como algo que está allí afuera esperando a ser descubierto, no equivale a decir que hayamos descubierto que allí afuera no hay verdad. Equivale a decir que nuestros propósitos serían mejor atendidos dejando de ver la verdad como una cuestión profunda, como un tema de interés filosófico, o la "verdad" como un término que "representa" el "análisis". "La naturaleza de la verdad" es un tema imposible, semejante en este aspecto a "la naturaleza del hombre" y "a la naturaleza de Dios"[45].

Resumen: un vacío a ser llenado por el Posmodernismo

Refiriéndose a la era posterior a Kuhn en la filosofía angloamericana, el historiador de la filosofía John Passmore manifestó llanamente y con precisión: "El renacimiento Kantiano es tan extendido como poco dispuesto hacia la ilustración"[46].

Las diversas escuelas analíticas partían de la conclusión de Kant de que las preguntas metafísicas eran sinsentidos incontestables, contradictorios o sin significado, que debían ser dejados de lado. Los filósofos eran entonces urgidos a retirarse y a concebir su disciplina como una empresa puramente crítica o analítica. Como parte de esa empresa, algunos filósofos analíticos tempranos veían características estructurales necesarias y universales en la gramática y la lógica. Pero, sin base metafísica externa para el lenguaje y la lógica, se retiraban más aún hacia lo subjetivo y lo psicológico. Una vez allí, encontraron que lo subjetivo y lo

psicológico eran altamente variables y convencionales y, por lo tanto, se vieron forzados a concluir en que el lenguaje y la lógica no sólo no tienen nada que ver con la realidad, sino que son ellos mismos variables y sujetos a convenciones.

Entonces surgió la cuestión del estatus de la ciencia. Los filósofos analíticos, por las razones que fueran, decidieron que apreciaban la ciencia, y tomaron sus conceptos y sus métodos para analizar. Pero ahora tenían que preguntar, como los instó a preguntar Paul Feyerabend, ¿por qué es especial la ciencia? ¿Por qué no analizar los conceptos y los métodos de la teología?, ¿o los de la poesía?, ¿o los de la brujería?[47]. Habiendo abandonado la discusión de "la verdad" como inútil especulación metafísica, los filósofos analíticos no podrían decir que los conceptos de la ciencia eran más ciertos, o que el método de la ciencia era especial porque nos acercaba más a la verdad. Los filósofos analíticos de las décadas de 1950 y 1960 sólo eran capaces de decir que lo que pasaba era que la ciencia tocaba los botones de sus valores personales.

Así es que nosotros ahora hacemos una pregunta importante: si el basamento para el estudio de la ciencia es que toca los botones de nuestros valores personales, ¿cuál es el estatus de los valores personales? En cuestiones de valores, a mediados del siglo, la tradición angloamericana coincidía con la tradición europea.

De nuevo, las conclusiones alcanzadas por la tradición analítica eran altamente subjetivistas y relativistas. Aceptando el divorcio entre los hechos y los valores que se remontan a Hume, la mayoría de los filósofos concluían en que las expresiones de valor ni son objetivas ni se someten a la razón. Resumiendo el estado de la profesión, en la mitad del siglo XX, Brian Medlin escribió: "Es ahora generalmente bastante aceptado por los filósofos profesionales que los principios éticos últimos deben ser arbitrarios"[48]. Sus arbitrariedades podrían enraizarse en meros actos de voluntad o en

convenciones sociales o, como argumentan los positivistas lógicos de primera línea, en la expresión emocional subjetiva. [49]

Habiendo llegado a estas conclusiones sobre el conocimiento, la ciencia y los valores, el mundo intelectual angloamericano estaba listo para tomar en serio a Nietzsche y Heidegger.

Primera tesis: el Posmodernismo es el resultado final de la epistemología kantiana

Después de este rápido recorrido a través de doscientos veinte años de filosofía, podemos ahora resumir y ofrecer la primera hipótesis sobre los orígenes del Posmodernismo:

"El Posmodernismo es la primera declaración despiadadamente consistente de las consecuencias de rechazar la razón, siendo esas consecuencias necesarias, dada la historia de la epistemología desde Kant".

Los ingredientes clave del Posmodernismo fueron delineados por los filósofos de la primera mitad del siglo XX. Los desarrollos en la filosofía europea hasta Heidegger proveyeron el impulso y la dirección positiva que tomó el Posmodernismo, y los desarrollos negativos en la filosofía angloamericana hasta el derrumbe del Positivismo Lógico dejaron a los defensores de la razón y la ciencia desanimados, sin rumbo, e incapaces de armar alguna respuesta significativa a la argumentación escéptica y relativista que utilizaban los posmodernos.[50]

Pero buena parte de la filosofía del siglo XX estaba fragmentada y carente de sistema, especialmente en la tradición angloamericana. El Posmodernismo es la primera síntesis de las implicancias de las tendencias principales. En el Posmodernismo encontramos el antirrealismo metafísico, la subjetividad epistemológica, el posicionamiento de los sentimientos en la raíz de todas las cuestiones de valores, el consecuente relativismo, tanto del conocimiento como de los

valores, y la consiguiente devaluación o desprecio del emprendimiento científico.

La metafísica y la epistemología están en el corazón de este relato del Posmodernismo. A pesar de que los posmodernistas se anuncian a sí mismos como opuestos a la metafísica y a la epistemología, sus escritos se enfocan casi exclusivamente en esos dos temas. Heidegger ataca la lógica y la razón para hacer lugar a la emoción, Foucault reduce el conocimiento a una expresión de poder social, Derrida deconstruye el lenguaje y lo convierte en un vehículo de expresión estética, y Rorty relata los fracasos de la tradición realista y objetivista en términos que son casi exclusivamente metafísicos y epistemológicos.

Desde la metafísica antirrealista posmoderna y su epistemología antirracional, las consecuencias sociales posmodernas se siguen en forma casi directa. Una vez que dejamos de lado la realidad y la razón, ¿con qué nos quedamos para guiarnos de aquí en adelante? Podemos, como los conservadores preferirían, simplemente volvernos hacia las tradiciones de nuestro grupo y seguirlas. O podemos, como los posmodernistas preferirían, volvernos hacia nuestros sentimientos y seguirlos. Si nos preguntamos entonces cuáles son nuestros sentimientos esenciales, nos conectamos con las respuestas de las teorías de la naturaleza humana, dominantes durante el siglo anterior. De Kierkegaard y Heidegger, aprendemos que nuestro núcleo emocional es una profunda sensación de temor y culpa. De Marx, tenemos un sentimiento profundo de alienación, victimización y rabia. De Nietzsche, descubrimos una profunda necesidad de poder. De Freud, develamos las urgencias de una sexualidad oscura y agresiva. Rabia, poder, culpa, lujuria y temor constituyen el centro del universo emocional posmoderno.

Los posmodernistas están divididos en cuanto a si esos

sentimientos nucleares son determinados biológica o socialmente, con la versión social corriendo como la gran favorita. Sin embargo, ni en un caso ni en el otro los individuos están en control de sus sentimientos: sus identidades son producto de la pertenencia a su grupo, sea económico, sexual o racial. Desde las experiencias económicas, sexuales o raciales que los modelan, o sus estados de desarrollo que varían de grupo a grupo, los grupos diferentes carecen de un marco de experiencias en común. Sin un estándar objetivo a través del cual mediar sus sentimientos y sus perspectivas diferentes, y sin que sea posible apelar a la razón, estas circunstancias deben necesariamente resultar en la balcanización del grupo y del conflicto.

Cobra perfecto sentido entonces el uso, como táctica, de una corrección política tramposa. Habiendo rechazado la razón, no vamos a esperar ni de nosotros ni de los otros un comportamiento razonable. Habiendo puesto nuestras pasiones en primer plano, actuaremos y reaccionaremos de una forma más cruda e impulsiva. Habiendo perdido el sentido de nosotros como individuos, buscaremos nuestras identidades en nuestros grupos. Teniendo poco en común con los grupos diferentes, los veremos como competidores enemigos. Habiendo abandonado los estándares racionales y neutrales para recurrir a ellos, la competencia violenta parecerá lo más práctico. Y habiendo abandonado la resolución pacífica de los conflictos, la prudencia dictaminará que sólo el más despiadado va a sobrevivir.

Las reacciones posmodernistas a las perspectivas de un brutal mundo social posmoderno caen, por lo tanto, en tres categorías principales, dependiendo de a cuál variante se le otorgue primacía: a la de Foucault, a la de Derrida o a la de Rorty. Foucault, siguiendo más de cerca a Nietzsche en haber reducido el conocimiento a una expresión de poder social,

nos insta a jugar el juego brutal de la política de poder, aunque contrariamente a Nietzsche, nos exhorta a que lo juguemos en nombre de los tradicionalmente despojados de poder[51]. Derrida, habiendo seguido más de cerca a Heidegger, y habiéndolo purificado, deconstruye el lenguaje y se refugia en él como un vehículo de expresión estética, aislándose de la refriega. Rorty, habiendo abandonado la objetividad, espera que busquemos el "acuerdo intersubjetivo" entre los "miembros de nuestra propia tribu"[52], y sintiéndose leal a sus raíces en el progresismo "liberal de izquierda" estadounidense, pide que seamos amables el uno con el otro mientras lo hacemos[53]. Las opciones posmodernas, en definitiva, son: zambullirse en la contienda, o retirarse y aislarse de ella, o intentar morigerar sus excesos.

El Posmodernismo es, en consecuencia, el resultado final de la ContraIlustración inaugurada por la epistemología kantiana.

[1] Foucault 1989, 326.

[2] Rorty 1979, 368.

[3] Heidegger 1929/1975, 251.

[4] Heidegger 1953, 1.

[5] Heidegger 1949, 112.

[6] Heidegger 1953, 23, 25.

[7] E.g., Rand 1957, 1015-ss.

[8] Ver, por ejemplo, Heidegger 1929/1975, 245-246.

[9] Heidegger 1953, 121.

[10] Heidegger 1929/1975, 245-253.

[11] Heidegger 1953, 26.

[12] Heidegger 1929/1975, 261.

[13] Heidegger 1929/1975, 247.

[14] Heidegger 1929/1975, 247.

[15] Heidegger 1929/1975, 249.

[16] Heidegger 1929/1975, 253.

[17] Heidegger 1929/1975, 251.

[18] La ciencia de la lógica, I, III Guerra Mundial, p. 74, N.del E.

[19] Heidegger 1929/1975, 254-255.

[20] Heidegger 1949.

[21] Heidegger 1947.

[22] Heidegger 1929/1975, 263.

[23] Todos esos elementos en la filosofía de Heiegger se presentarán en el Capítulo Cuatro, en el debate sobre el contexto político del Posmodernismo.

[24] Abrams 1986, 328-29.

[25] Thomas de Quincey, On the Knocking at the Gate in Macbeth, 1823.

[26] Nipperdey 1996, 438. Ver también Burrow 2000, Cap. 1, por el impacto de las ideas alemanas sobre los estudiantes rusos, franceses e ingleses al comienzo del siglo XIX.

[27] Goetzmann 1973, 8. El historiador estadounidense Allen C. Guelzo observa esta conexión temprana entre Kant, los Románticos y la vida intelectual estadounidense: "…la continua influencia del renacimiento evangélico establecido por el patrón del Gran Despertar sin duda le dio crédito a cualquiera proponiendo sobre bases religiosas críticas o descalificaciones a la supremacía de la razón sobre el conocimiento, y dando un lugar de honor, no al intelecto, sino a la voluntad… El primer pensador serio en ver el poder del pensamiento Romántico para energizar la teología (en los EE.UU.) (…) fue James Marsh, un edwardiano de Vermont quien fue nombrado presidente de la naciente Universidad de Vermont, en octubre de 1826. En 1821 él inició su primer estudio de Kant. Éste floreció en 1829, cuando Marsh publicó una edición local en idioma inglés, del poeta inglés Samuel Coleridge: Aids to Refection. Los propios escritos de Marsh son una mezcla de retórica edwardiana y de ideas kantianas" (Guelzo 2005).

[28] Dummett 1993, ix.

[29] Russell 1912, 153 y ss.

[30] Schlick 1932-33, 107.

[31] Wittgenstein 1922, 5.1361. Ver también Rudolf Carnap: "En el dominio de la metafísica, incluyendo toda la filosofía del valor y la teoría normativa, el análisis lógico produce el resultado negativo que las supuestas declaraciones en el dominio son enteramente sin sentido"; ([1932], en Ayer 1959, 60,61).

[32] Incluso hablando de la falta de sentido de las preguntas tradicionales de la filosofía, éstas no tienen sentido. Anticipando el dispositivo de las "tachaduras" de Derrida de usar una palabra para después tacharla indicando que su uso es irónico, Wittgenstein cerró el Tractatus con el siguiente comentario sobre el libro que acababa de escribir: "Mis proposiciones son elucidatorias de esta manera: El que me entiende, finalmente las reconoce como un sinsentido cuando ha escalado a través de ellas, en ellas, sobre ellas. (Debe, por así decirlo, desechar la escalera después de que ha subido sobre ella)" (6.54).

[33] Ver Wittgenstein 1922, 4.112; cf. 6,11 y 6.111. Siguiendo a Kant: "Los filósofos, cuya tarea es examinar conceptos…") (1781, A510/B538).

[34] Ver Neurath 1931; Hanson, 1958; Feyeraben 1975 (164-168); Kuhn 1962; Quine 1969; y Popper 1972 (68 n.31, 72 y 145).

[35] Schlick en Chisholm 1982, 156; también Ayer 1936, 79.

[36] Wittgenstein 1922, 5.43.

[37] O como editor del Journal of Philosophical Logic, J. Michael Dunn, alguna vez me dijo en una conversación: "Yo debo decir, que me hace sonreir, usar las palabras "logica" y "práctica" en la misma frase".

[38] Ayer 1936, 84.

[39] Ayer 1936, 79.

[40] Quine 1953/1961.

[41] Ayer 1936, 77. Ver también Schlick: "Las reglas del lenguaje son, principalmente, arbitrarias" (1936,165).

[42] Goodman, en Copi & Gould (1963,64). Ver también Nagel 1956 (82-83 y 97-98).

[43] Rorty 1979, 170. Ver también Dewey 1920, 134-135 y 11-12.

[44] En una fuerte formulación en el capítulo 12, Kuhn afirmaba la subjetividad de los paradigmas científicos: "Los proponentes de paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundos diferentes" (1962, 150). Y en el Capítulo 13 llega a la conclusión de que la ciencia no tiene nada que ver con algo llamado "verdad": "Tenemos, para ser más precisos, que renunciar a la idea, explícita o implícita, de que los cambios de paradigma llevan a los científicos y a los que aprenden de ellos, más y más cerca de la verdad" (1962, 170).

[45] Rorty 1989, 8.

[46] Passmore 1985, 133-4 nota 20. Ver también Chistopher Janaway: "Una característica que une muchasclases de filosofía reciente es un creciente reconocimiento de que estamos trabajando en el legado de Kant" (1999,3).

[47] Feyerabend 1975, 298-299.

[48] Medlin 1957, 111.

[49] E.G., Stevenson 1937.

[50] Kaufmann 1975, 123.

[51] Foucault: "Yo soy simplemente un nietzchenista, y trato tanto como es posible, en un cierto número de veces, de ver con la ayuda de los textos de Nietzche".

[52] Rorty 1991, 22-3, 29.

[53] Rorty 1989, 197.

Capítulo Cuatro
El clima del colectivismo

De la epistemología posmoderna a la política posmoderna

Convertir la epistemología en un hecho fundamental para cualquier explicación del Posmodernismo es un problema.

El problema radica en las posiciones políticas de los posmodernistas.

Si un profundo escepticismo sobre la razón y el consecuente subjetivismo y relativismo fueran las partes más importantes de la historia del Posmodernismo, debería esperarse que los posmodernistas tuvieran compromisos distribuidos a través de todo el espectro político.

Si los valores y las posiciones políticas fueran primeramente una cuestión de dar un salto subjetivo sobre lo que sea que satisfaga las preferencias de cada uno, entonces deberíamos encontrarnos con mucha gente en todos los programas políticos.

Esto no es lo que encontramos en el caso del Posmodernismo. Los posmodernistas no son individuos que, por el hecho de haber alcanzado conclusiones relativistas en epistemología, hayan encontrado entonces su comodidad en una amplia variedad de seducciones políticas. Los posmodernistas son, en forma monolítica, por lejos, la izquierda radical en sus políticas.

Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean François Lyotard y Richard Rorty son, todos ellos, de la izquierda radical. Y también lo son Jacques Lacan, Stanley Fish, Catharine MacKinnon, Andreas Huyssen y Frank Lentricchia. Entre los nombres importantes del movimiento posmodernista, no hay una sola figura que no sea de izquierda.

Entonces, algo más debe estar pasando, además de la

epistemología.

Parte de ese "algo más" es que los posmodernistas se tomaron a pecho la observación de Fredric Jameson de que "absolutamente todo es, 'en última instancia', político"[1]. El espíritu que señala Jameson es lo que está detrás de la persistente acusación posmodernista a la epistemología, de ser una mera herramienta de poder, y a todas las pretensiones de objetividad y racionalidad, de enmascarar agendas políticas opresivas. Es razonable pensar, entonces, que las posmodernas apelaciones a la subjetividad y a la irracionalidad también podrían estar al servicio de fines políticos. ¿Pero por qué?

Otra parte de ese "algo más" es que el pensamiento de izquierda dominó el pensamiento político de los intelectuales del siglo XX, sobre todo el de los intelectuales académicos. Pero incluso considerando este hecho, el predominio del pensamiento de izquierda entre los posmodernistas sigue siendo un acertijo, ya que durante la mayor parte de su historia intelectual, el socialismo fue casi siempre defendido sobre las bases modernas de la razón y de la ciencia. El socialismo de Marx era la forma más difundida del pensamiento de izquierda radical, y el "socialismo científico" era la frase con la que el marxismo se autodescribía[2].

Otro acertijo relacionado, es explicar por qué los posmodernistas, y entre ellos, particularmente los más involucrados con las aplicaciones prácticas de las ideas posmodernas, o con llevar realmente las ideas posmodernistas a la práctica en sus aulas y en sus reuniones de la facultad, son los más propensos a ser hostiles al disenso y al debate, a recurrir a argumentos ad hominem e insultos, a promulgar autoritarias medidas "políticamente correctas", y a usar la ira y la rabia como tácticas argumentativas. Ya sea Stanley Fish tratando de fanáticos patoteros a todos los oponentes a la "acción afirmativa", ubicándolos con el Ku Klux Klan[3], o

Andrea Dworkin en su forma de tratar como violadores a todos los varones heterosexuales[4]; la retórica es frecuentemente tan dura como amarga.

Por lo tanto, la pregunta enigmática es: ¿por qué en la izquierda radical, que tradicionalmente se promovía a sí misma como la única verdadera campeona del buen trato, la tolerancia y el juego limpio, es donde menos podemos encontrar la práctica de esos hábitos, y vemos que, por el contrario, son a menudo denunciados por ellos?

La evidencia, la razón, la lógica, la tolerancia y el civismo eran partes integrales del paquete de principios modernos. El socialismo en su forma moderna comenzó, en parte, por aceptar aquel paquete.

El argumento de los próximos tres capítulos

En tanto modernistas, los socialistas argumentaban que el socialismo podía ser probado por la evidencia y el análisis racional, y que en algún momento, la evidencia de la superioridad moral y económica del socialismo sobre el capitalismo se clarificaría para cualquiera que tuviera una mente abierta.

Esto es significativo, porque el socialismo así concebido se comprometió a sí mismo con una serie de proposiciones que podrían ser empírica, racional y científicamente escudriñadas. El resultado final de ese escrutinio proporciona otra clave para explicar el Posmodernismo.

El socialismo marxista clásico hizo cuatro proposiciones principales:

> 1. El capitalismo es explotador: los ricos esclavizan a los pobres; es brutalmente competitivo a nivel doméstico e imperialista a nivel internacional.
>
> 2. El socialismo, por contraste, es humano y pacífico: las personas comparten, son equitativas y cooperativas.

3. El capitalismo es al final de cuentas, menos productivo que el socialismo: los ricos se vuelven más ricos, los pobres se vuelven más pobres, y el consecuente conflicto de clases finalmente causará su colapso.

4. Las economías socialistas, por contraste, serán más productivas, y nos llevarán a una nueva era de prosperidad.

Estas proposiciones fueron enunciadas en primer término por los socialistas en el siglo XIX, y repetidas a menudo en el siglo XX, antes del desastre. El desastre consistía en que cada una de las cuatro afirmaciones del socialismo era refutada tanto en la teoría como en la práctica.

En la teoría, los economistas de libre mercado ganaron el debate. Ludwig von Mises, Friedrich Hayek y Milton Friedman demostraron que los mercados son eficientes, y evidenciaron, contrariamente, cómo las economías socialistas dirigidas desde arriba hacia abajo, fracasaban. Distinguidos economistas de izquierda, como Robert Heilbroner admitieron por escrito que el debate había terminado y que los capitalistas ganaron[5].

En la teoría, el debate moral y político está más en disputa, pero la tesis más aceptada es que alguna forma de liberalismo, en el sentido más amplio, es esencial para proteger los derechos civiles y a la sociedad civil en general, y los debates más activos son sobre si es mejor una versión conservadora del liberalismo, una versión libertaria o una versión modificada hacia el Estado de bienestar. Muchos izquierdistas se están reciclando como comunitaristas más moderados, pero el reciclado en sí mismo muestra hasta qué punto el debate se desplazó hacia el liberalismo.

La evidencia empírica fue mucho más dura con el socialismo. Respecto a lo económico, y en la práctica, cada

una de las Naciones capitalistas tiene un historial de ser cada vez más próspera y más productiva, sin un final a la vista. No solamente están los ricos haciéndose fantásticamente más ricos, sino que además los pobres en esos países se están haciendo más ricos también. Y, por contraste directo y brutal, todo experimento socialista terminó en un tenebroso fracaso económico, desde la Unión Soviética y los países del Bloque Oriental, a Corea del Norte y Vietnam, a Cuba, Etiopía y Mozambique.

En lo que se refiere a lo moral y a lo político, en la práctica, cada país capitalista liberal tiene un sólido historial de ser humanitario, de respetar ampliamente los derechos y las libertades, y de hacer posible que la gente lleve una vida fructífera y significativa. La práctica socialista una y otra vez demostró ser más brutal que las peores dictaduras de la historia anterior al siglo XX. Cada régimen socialista colapsó en una dictadura, y comenzó a matar a su pueblo en escala masiva. Cada uno produjo escritores disidentes, como Alexander Solzhenitsin y Nien Cheng, que documentaron de lo que son capaces esos regímenes.

Estos puntos son bien conocidos, y nos detenemos en ellos con el fin de proyectar la profundidad de la crisis que esto significaba para los intelectuales socialistas de izquierda.

En la década de 1950, la crisis ya se sentía en profundidad.

En lugar de colapsar con la Gran Depresión de 1930, como era la esperanza de los colectivistas de derecha y de izquierda, los países capitalistas liberales ya se habían recuperado después de la Segunda Guerra Mundial, y para la década de 1950 estaban disfrutando de paz, libertad y nuevos niveles de prosperidad. La Segunda Guerra Mundial hizo desaparecer al colectivismo de derecha, a los nacionalsocialistas y a los fascistas, dejando a la izquierda solitaria en el campo de batalla, en contra de un capitalismo liberal triunfante y engreído. La recuperación del Occidente liberal y su creciente

importancia política y económica fue penosa para los intelectuales occidentales de izquierda radical; éstos todavía guardaban esperanzas en la existencia de la Unión Soviética, el “noble experimento” y, en menor grado, en la China comunista.

Incluso, esa esperanza fue brutalmente aplastada en 1956. Delante de una audiencia mundial, los soviéticos enviaron tanques a Hungría para sofocar las manifestaciones de estudiantes y trabajadores, demostrando de esa forma cuán sólido era su compromiso con la humanidad. Y, en forma más devastadora, Nikita Kruschev reconoció públicamente lo que muchos venían denunciando desde hacía tiempo en los países del bloque occidental: que el régimen de Joseph Stalin había masacrado a decenas de millones de seres humanos, números pasmosos que hicieron aparecer por comparación como amateurs a los de los nacionalsocialistas.

Respondiendo a la crisis del socialismo, en lo teórico y en la práctica

Desde el Manifiesto del Partido Comunista de 1848, hasta las revelaciones de 1956, hubo más de un siglo de teoría y práctica. La crisis para la izquierda radical era que la lógica y la evidencia se estaban volviendo en contra del socialismo. Póngase usted en los zapatos de un socialista inteligente e informado, enfrentándose con todos estos datos. ¿Cómo reaccionaría? Usted tiene un profundo compromiso con el socialismo: siente que el socialismo es verdadero, quiere que sea verdadero, en el socialismo usted puso todos sus sueños para una futura sociedad pacífica, próspera, y donde deposita las esperanzas en la solución de los males de nuestra sociedad actual.

Éste es el momento de la verdad para quienes experimentaron la agonía de ver chocar contra la realidad las más profundas y protegidas hipótesis. ¿Qué hará usted? ¿Abandonará su teoría para moverse hacia la realidad, o

intentará encontrar un camino para mantener la credibilidad en su teoría?

Aquí, entonces, está mi segunda hipótesis sobre el Posmodernismo: “El Posmodernismo es la estrategia epistemológica de la izquierda académica, para responder a la crisis provocada por los fracasos del socialismo en la teoría y en la práctica”.

Un ejemplo del paralelismo histórico puede ayudar aquí. En las décadas de 1950/60, la izquierda enfrentó el mismo dilema que los pensadores religiosos habían enfrentado a finales de 1700. En ambos casos, la evidencia estaba contra ellos. Durante la Ilustración, los argumentos de la religión sobre teología natural eran generalizadamente vistos como llenos de huecos, y la ciencia rápidamente estaba dando explicaciones naturalistas y opuestas de aquellas cosas que tradicionalmente había explicado la religión.

La religión estaba corriendo el peligro de ser excluida de la vida intelectual. En las décadas de 1950/60, los argumentos de la izquierda sobre lo fructífero y decente del socialismo estaban fracasando en la teoría y en la práctica, y el capitalismo liberal estaba aumentando rápidamente el nivel de vida de todos, y se mostraba respetuoso de las libertades humanas. A finales de 1700, los pensadores religiosos tuvieron que decidir: aceptar la evidencia y la lógica como el máximo tribunal de apelación, rechazando por lo tanto sus profundos y caros ideales religiosos, o continuar con sus ideales y atacar por completo la idea de tener que considerar que la evidencia y la lógica importan. “Tuve que negar el conocimiento”, escribió Kant en el prefacio a la primera Crítica, “para darle cabida a la fe”. La “fe”, escribió Kierkegaard en Temor y temblor, “exige la crucifixión de la razón”; entonces él procedió a crucificar la razón y a glorificar lo irracional.

Los pensadores de izquierda de los años 1950/60

enfrentaron la misma disyuntiva. Como argumentaré a lo largo de los siguientes dos capítulos, la izquierda radical enfrentaba un dilema. Confrontada al continuo florecimiento del capitalismo y la persistencia de la pobreza y la brutalidad del socialismo, ellos tenían dos alternativas: o atenerse a las evidencias y rechazar sus profundos y queridos ideales, o atacar sus ideales por completo, al considerar que la evidencia de los hechos y la lógica importan.

Algunos de ellos decidieron limitar la razón, como Kant y Kierkegaard, para luego crucificarla. Y a ese propósito, la exaltación de Heidegger de los sentimientos por sobre la razón fue como un regalo del cielo. Y lo mismo hicieron los paradigmas sobre las teorías sesgadas de Kuhn, y el relato pragmático e internalista de Quine sobre lenguaje y lógica.

Que los intelectuales posmodernos principales, Foucault, Lyotard y Derrida hasta Rorty y Fish, hayan madurado en 1950/60, no es una coincidencia.

El Posmodernismo nace del matrimonio de la política de izquierda y la epistemología escéptica. Al mismo tiempo que el pensamiento político socialista llegaba a una crisis en los cincuenta, la epistemología académica, en Europa, pasaba a tomar en serio a Nietzsche y a Heidegger, y en el mundo angloamericano, se veía la declinación del Positivismo Lógico, que dejaba paso a Quine y Kuhn. El predominio de las epistemologías relativistas y subjetivistas en la filosofía académica le proveyó entonces a la izquierda académica una nueva táctica.

Confrontada con la evidencia brutal y la lógica despiadada, la izquierda radical tuvo una respuesta: que es sólo lógica y evidencia, que la lógica y la evidencia son subjetivas; que realmente no pueden demostrar nada; los sentimientos son más profundos que la lógica, y nuestros sentimientos dicen: socialismo.

Ésa es mi segunda hipótesis: “El Posmodernismo es una

respuesta a la crisis de fe de la izquierda radical académica. Su epistemología justifica el acto de fe necesario para continuar creyendo en el socialismo, y esa misma epistemología justifica usar el lenguaje, no como un vehículo para buscar la verdad, sino como un arma retórica en su batalla permanente en contra del capitalismo".

Volviendo a Rousseau

La justificación de esta hipótesis requiere una explicación de por qué la crisis del pensamiento socialista se sintió con tanta intensidad en los cincuenta, y por qué para un número significativo de intelectuales de izquierda la única estrategia disponible parecía ser la epistemológica posmoderna. La parte clave de esa explicación requiere mostrar por qué el liberalismo clásico, a pesar de su florecimiento cultural, se convirtió en un tema muerto en las mentes de la mayoría de los intelectuales, especialmente de los intelectuales europeos. Sin importar con qué problemas se encontraran, tanto la izquierda como la derecha antiliberales, una seria reconsideración del liberalismo no iba a ocurrir.

Una vez más, la historia tiene sus raíces modernas en la puja entre la Ilustración y la Contrailustración. Esta vez la batalla es sobre el individualismo propio de la Ilustración y el liberalismo, mejor representada por los seguidores de Locke frente al antindividualismo y al antiliberalismo de Jean Jacques Rousseau y sus seguidores.

Rousseau es la figura más importante en la Contrailustración política. Su filosofía moral y política fue inspiradora para Immanuel Kant, Johann Herder, Johann Fichte y G. W. F. Hegel, y a partir de ellos fue transmitida a la derecha colectivista. Fue quizás más inspiradora para los colectivistas de izquierda: los escritos de Rousseau eran la Biblia de los líderes jacobinos de la Revolución Francesa, asimilados por muchos de los esperanzados revolucionarios rusos de finales del siglo diecinueve, e influyentes sobre los

socialistas más agrarios del siglo veinte en China y Camboya. En el mundo teórico del socialismo académico, la versión de Rousseau del colectivismo fue eclipsada por la versión de Marx, durante la mayor parte del siglo diecinueve y bastante del siglo veinte. Aun así, una gran parte de la explicación del pensamiento posmoderno es un desplazamiento hacia posiciones rousseaunianas por parte de pensadores que habían sido originalmente inspirados por Marx, pero que estaban ahora cada vez más desilusionados.

La Contrailustración de Rousseau

El primer gran asalto frontal contra la Ilustración fue emprendido por Jean Jacques Rousseau (1712-1778), que tiene una bien merecida reputación por ser el chico malo de la filosofía francesa del siglo XVIII. En el contexto intelectual de la cultura de la Ilustración, la de Rousseau fue una importante voz disidente. Era un admirador de todas las cosas espartanas, la Esparta del comunalismo militarista y feudal, y sentía desprecio por todo lo ateniense, la Atenas clásica del comercio, el cosmopolitismo y las bellas artes.

La civilización es totalmente corruptora, argumentaba Rousseau, no solamente el sistema de opresión feudal de la Francia del siglo XVIII, con su aristocracia decadente y parasitaria, sino también por su Ilustración alternativa con exaltación de la razón, la propiedad, las artes y las ciencias. Si nombramos una característica dominante del período de la Ilustración, encontraremos a Rousseau oponiéndose.

En su Discurso sobre el origen de la desigualdad, Rousseau comenzó sus ataques a la base del proyecto de la Ilustración: la razón. Los “filósofos” estaban totalmente en lo correcto cuando decían que la razón es el cimiento de la civilización. El progreso racional de la civilización, sin embargo, es cualquier cosa menos progreso, pues aquélla se logra a expensas de la moral. Hay una relación inversa entre el desarrollo cultural y moral: la cultura genera mucho aprendizaje, lujo y

sofisticación, pero tanto unos como otros provocan la degradación moral.

La raíz de nuestra degradación moral es la razón, el pecado original de la humanidad[6]. Antes de que despertara su razón, los seres humanos eran seres simples, mayormente solitarios, que satisfacían sus necesidades fácilmente recolectándolas de su entorno inmediato. Ese estado feliz era el ideal: “Este autor debería haber dicho que dado que el estado natural es el estado en el cual la preocupación por nuestra autopreservación es menos perjudicial para los demás, ese estado es consecuentemente el más adecuado para la paz y el más apropiado para la raza humana”.[7]

Pero por algún acontecimiento inexplicable y desafortunado, se despertó la razón[8] y, una vez despierta, arrojó una caja de Pandora de problemas sobre el mundo, transformando la naturaleza humana hasta el punto en el que ya no podíamos regresar a nuestro feliz estado original. Como los “filósofos” estaban presagiando el triunfo de la razón en el mundo, Rousseau quiso demostrar que “todo el progreso subsecuente era aparente; muchos pasos hacia la perfección del individuo, cuando de hecho estaban encaminados hacia la decadencia de la especie”.[9]

Una vez que su poder de razonamiento se despertó, los humanos se dieron cuenta de su condición primitiva, y esto los condujo a sentirse insatisfechos. Así es que comenzaron a hacer mejoras, que culminaron principalmente en las revoluciones agrícola y metalúrgica.

Innegablemente, esas revoluciones mejoraron materialmente a la humanidad, pero esas mejoras, de hecho destruyeron a la especie: “Es el hierro y el trigo lo que ha civilizado a los hombres y arruinado a la raza humana”.[10]

La ruina tomó muchas formas. En lo económico: la agricultura y la tecnología llevaron a una riqueza excedente.

Ésta, a su vez, condujo a la necesidad de los derechos de propiedad.[11] La propiedad volvió a los humanos competitivos y los llevó a verse como enemigos.

En lo físico, conforme los humanos se volvían más ricos, disfrutaban de más comodidades y más lujos. Pero ese confort causó su degradación física. Comenzaron a comer demasiada comida, comida decadente, y entonces se volvieron menos saludables. Empezaron a usar cada vez más herramientas y tecnología, y entonces se tornaron físicamente menos fuertes, y comenzaron a depender de médicos y aparatos[12].

En lo social, con los lujos llegó un despertar de los patrones estéticos de belleza. Estos patrones transformaron sus vidas sexuales. Lo que una vez había sido un simple acto de cópula se volvió un acto ligado al amor, y el amor es confuso, exclusivo y preferencial. Ese amor, consecuentemente, despertó los celos, la envidia y la rivalidad[13], que son más cosas que ponen a los seres humanos unos contra otros.

Así, la razón condujo al desarrollo de todas y cada una de las características de la civilización, la agricultura, la tecnología, la propiedad y la estética, y éstas hicieron a la humanidad dócil y vaga, y la pusieron en conflicto social y económico consigo misma.[14]

Pero la historia se vuelve peor, pues los conflictos sociales en marcha generaron unos pocos ganadores en la cúspide de la escala social, y muchos perdedores oprimidos por debajo de ellos. La desigualdad se convirtió en una consecuencia prominente y condenable de la civilización.

Tales desigualdades son execrables porque todas ellas, "como el ser más ricos, más honorables, más poderosos", son "privilegios disfrutados por unos a expensas de los otros".[15]

La civilización, de acuerdo a esto, se convirtió en un juego de suma cero en muchas dimensiones sociales, con los ganadores beneficiándose y gozando cada vez más y más,

mientras los perdedores sufrían y eran dejados cada vez más atrás.

Pero las patologías de la civilización se volvieron todavía peores, pues la razón, que hizo posibles las desigualdades de la civilización, también convirtió a los más acomodados en indiferentes al sufrimiento de los menos afortunados. La razón, según Rousseau, es contraria a la compasión: genera civilización, que es la causa fundamental de los sufrimientos de las víctimas de la desigualdad, pero también crea motivos para ignorar ese sufrimiento. “La razón es lo que engendra egocentrismo”, escribió Rousseau,

> y la reflexión lo fortalece. La razón es lo que vuelve al hombre hacia sí mismo. La razón es lo que lo separa de todo lo que lo preocupa y lo aflige. La filosofía es lo que lo aísla y lo que lo mueve a decir en secreto, a la vista de un hombre que sufre: “Perezca si quiere, yo estoy sano y salvo”.[16]

En la civilización contemporánea, esta falta de compasión se vuelve algo más que un pecado de omisión. Rousseau sostiene que, habiendo tenido éxito en las competencias de la vida civilizada, los ganadores tienen ahora un interés en preservar el sistema. Los defensores de la civilización, especialmente aquellos que están viviendo en las cúspides de las pirámides sociales y, por consiguiente, aislados de la peor parte de los daños, hacen un esfuerzo extraordinario para alabar los avances de la civilización en tecnología, arte y ciencia. Pero estos mismos avances y el elogio del que son objeto, vienen sólo a enmascarar los daños que produce la civilización. Presagiando a Herbert Marcuse y a Foucault, Rousseau escribió en el ensayo que lo hizo famoso, el Discurso sobre las ciencias y las artes: “Los príncipes siempre ven con agrado la difusión, entre sus súbditos, del gusto por el arte de la diversión y lo superfluo”. Tales gustos adquiridos dentro de un pueblo “constituyen un sinnúmero de cadenas

que lo atan". "Las ciencias, las letras y las artes", lejos de liberar y elevar a la humanidad,

> esparcen guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con las que agobian a los hombres, para reprimir en ellos el sentido de esa libertad original por la que parecen haber nacido, los hacen amar su esclavitud y los convierten en lo que se llama personas civilizadas.[17]

Tan corrompido está todo el edificio de la civilización, que no hay reforma posible. Rousseau enfrentó a los tímidos y moderados que querían alcanzar una buena sociedad de a poco, con la revolución. "La gente continuamente está emparchando (al Estado), cuando deberían haber empezado por renovar el aire y dejar de lado todos los viejos elementos, como Licurgo lo hizo en Esparta, con el fin de levantar después un "buen" edificio".[18]

El colectivismo y el estatismo de Rousseau

Una vez que la corrupción fuera completamente barrida, el proyecto de construir una sociedad moral podría empezar. Naturalmente, el buen edificio a ser levantado debe comenzar desde un buen cimiento. El primitivo estado de naturaleza era bueno, pero lamentablemente no podemos volver a él. La razón, una vez despertada, no puede ser obnubilada por completo. Pero tampoco podemos tolerar nada que nos lleve de regreso a la civilización contemporánea avanzada. Afortunadamente, la historia nos provee de buenos modelos, pues si miramos hacia atrás, en la mayoría de las culturas tribales encontramos que sus sociedades,

> al mantener una posición intermedia entre la indolencia de nuestro estado primitivo y la actividad petulante de nuestro egocentrismo, debe haber sido la época más feliz y duradera.

Cuanto más se reflexiona sobre ello, más encontramos que

este Estado era el menos susceptible de levantamientos, y lo mejor para el hombre[19].

Lo mejor que podemos hacer, en consecuencia, es tratar de recrear, en forma moderna, una sociedad sobre aquel modelo.

Tal recreación debe comenzar con una apropiada comprensión de la naturaleza humana. Contrariamente a las afirmaciones de los filósofos de la Ilustración, el hombre es por naturaleza un animal pasional, no uno racional[20]; las pasiones más profundas del hombre deberían fijar el rumbo de su vida, y la razón cedería siempre ante ellas.

Las pasiones son un cimiento apropiado para la sociedad, dado que uno de los deseos más profundos es creer en la religión y –considera Rousseau– que la religión es esencial para la estabilidad social. Ese deseo de creer puede y debe sustituir todas las objeciones de la Ilustración. "Creo por ello que el mundo está gobernado por una voluntad sabia y poderosa. Lo veo o, más bien, lo siento"[21]. El sentimiento de Rousseau sobre la existencia de Dios, sin embargo, no le brindó información muy detallada sobre su naturaleza. Dios está "escondido igualmente de mis sentidos y de mi comprensión", por lo que su sentimiento le dio solamente la sensación de que una inteligencia poderosa y buena había creado al mundo. Los argumentos de *los* "filósofos" acerca de Dios no sólo no le aclararon el tema, sino que empeoraron las cosas: "Mientras más pienso acerca de esto", escribió Rousseau, "tanto más confuso estoy"[22]. Así que decidió ignorar a *los* "filósofos", "impregnado con el sentido de mi insuficiencia, yo nunca debería razonar sobre la naturaleza de Dios"[23], y permitió que sus sentimientos guiaran sus creencias religiosas, sosteniendo que los sentimientos son una guía más confiable que la razón. "Tomé otra guía, y me dije a mí mismo: "Consultemos la luz interior, que me va a llevar por mal camino menos de lo que me llevan por mal camino (la razón)".[24] La luz interior de Rousseau le revela un

inconmovible sentimiento de que la existencia de Dios es la base de todas las explicaciones, y ese sentimiento era para él inmune a la revisión y al contraargumento: “Alguien muy bien podrá polemizar conmigo acerca de esto, pero es lo que siento, y este sentimiento que me habla es más fuerte que la razón que lo combate”.[25]

Este sentimiento no vino a ser simplemente uno más de los caprichos personales de Rousseau. En el basamento de todas las sociedades civiles, sostenía Rousseau, uno encuentra una legitimación religiosa para lo que hagan sus líderes. Los líderes fundadores de la sociedad pueden no siempre creer realmente en las legitimaciones religiosas que ellos invocan, pero esa invocación es, de todos modos, esencial. Si las personas creen que sus líderes están actuando según la voluntad de los dioses, obedecen más fácilmente, y “cargan con docilidad el yugo del bien público”.[26] La razón ilustrada, por contraste, lleva a la incredulidad, la incredulidad conduce a la desobediencia, y la desobediencia conduce a la anarquía. Ésta es una razón más por la que, según Rousseau, “el estado de reflexión es un estado contrario a la naturaleza y el hombre que medita es un animal depravado”.[27] La razón, por lo tanto, es destructiva de la sociedad, y debería ser limitada y reemplazada por la pasión natural.[28]

Tan importante es la religión para una sociedad, escribió Rousseau en El contrato social, que el Estado no puede ser indiferente hacia los asuntos religiosos. No puede seguir una política de tolerancia hacia los no creyentes; ni siquiera ver la religión como una cuestión de la conciencia individual. Es absolutamente necesario, por lo tanto, rechazar las peligrosas nociones de la Ilustración sobre la tolerancia religiosa y la separación de Iglesia y Estado. Más aún: tan fundamentalmente importante es la religión, que la pena máxima es apropiada para los incrédulos:

“A pesar de que el Estado no puede obligar a nadie a tener

fe, ni tampoco desterrar a nadie por no ser piadoso, sí puede hacerlo por ser antisocial, incapaz de amar de verdad las leyes de la justicia, y por no sacrificar, si es necesario, su vida a su servicio. Si después de haber reconocido públicamente estos dogmas, una persona actúa como si no los creyera, debe ser condenada a muerte”[29].

Una sociedad debidamente fundada en la pasión natural y la religión superará el individualismo egocéntrico al que conduce la razón, haciendo posible que los individuos formen un nuevo organismo social colectivizado. Cuando aquéllos se unen para formar la nueva sociedad “la particularidad individual de cada contratante es entregada a una nueva estructura moral y colectiva, que tiene su propio yo, vida, cuerpo y voluntad”. La voluntad de cada individuo ya no es la propia, sino que se vuelve común o general, bajo la dirección del vocero del conjunto. En la sociedad moral “uno se fusiona con el todo, en el cual cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder, bajo la dirección suprema de los líderes de la sociedad”[30].

En la nueva sociedad, el liderazgo expresa la “voluntad general”, e implementa políticas que son lo mejor para toda la población, lo que permite a todos los individuos alcanzar sus verdaderos intereses y su verdadera libertad. Los requerimientos de la “voluntad general” están por encima de toda otra consideración, por lo que un ciudadano “debe prestar al Estado todos los servicios que él pueda cuando el soberano se los demande”[31].

Sin embargo, hay algo en la naturaleza humana, dañada como está ahora por la razón y el individualismo, que conspira y conspirará contra la voluntad general. Los individuos raramente ven sus deseos individuales estando en armonía con los deseos generales y, en consecuencia, “la voluntad privada actúa siempre en contra de la voluntad general”[32]. Y entonces, para contrarrestar estas tendencias

individualistas socialmente destructivas, se justifica que el Estado use la compulsión: "Quien se niegue a obedecer la voluntad general será forzado a hacerlo por medio de su cuerpo; esto significa simplemente que será forzado a ser libre"[33]. El poder de la voluntad general sobre la voluntad individual es total. "El Estado… debe tener una fuerza compulsiva universal para mover y disponer cada parte en la forma más adecuada al todo"[34]. Y si los líderes del Estado dicen al ciudadano, 'es conveniente para el Estado que usted deba morir', él deberá morir"[35].

Así encontramos en Rousseau un conjunto de posturas explícitas de la Contrailustración, dirigidas contra los tópicos de la Ilustración: la razón, las artes, las ciencias, el individualismo ético y político, y el liberalismo. Rousseau era contemporáneo de los revolucionarios americanos de los setenta, y hay un ilustrativo contraste entre las posturas de Locke acerca de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad en la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos y en el juramento del Contrato social de Rousseau, para su proyecto de Constitución para Córcega:

"Me uno en cuerpo, bienes, voluntad y todos mis poderes a la Nación corsa, otorgándole completa propiedad sobre mí, sobre mi cuerpo y sobre todos aquellos que dependen de mí"[36].

La política lockista de la Ilustración y la política de la Contrailustración de Rousseau conducirán a aplicaciones prácticas opuestas.

Rousseau y la Revolución Francesa

Rousseau murió en 1778 cuando Francia estaba en el apogeo de su Ilustración. Al momento de su muerte, los escritos de Rousseau eran bien conocidos en Francia, aunque no ejercían la influencia que tenían cuando Francia entró en su Revolución. Fueron los seguidores de Rousseau quienes

prevalecieron en la Revolución Francesa, especialmente en su destructiva tercera fase.

La Revolución comenzó con la nobleza. Al detectar la debilidad de la monarquía francesa, los nobles tuvieron éxito en 1789 en forzar una reunión de los "Estados generales", una institución que usualmente controlaban. Algunos de los nobles tenían esperanzas de aumentar el poder de la nobleza a expensas de la monarquía, y otros, de instituir reformas en la Ilustración.

Los nobles, sin embargo, fueron incapaces de formar una coalición unificada, y no pudieron competir con el vigor de los representantes liberales y radicales. El control de los eventos se les fue de las manos, y la Revolución entró en una segunda fase más liberal. Esta etapa fue ampliamente dominada por liberales lockistas, y fueron ellos quienes produjeron la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano".

Los liberales, sin embargo, no pudieron a su vez competir con el vigor de los miembros más radicales de la Revolución. A medida que los integrantes girondinos y los jacobinos asumían mayor poder, la Revolución entraba en su tercera fase.

Los líderes jacobinos eran, en forma explícita, discípulos de Rousseau. Jean Paul Marat, quien lucía una apariencia desalineada y mugrienta, explicó que así lo hacía "para vivir con sencillez y de acuerdo con los preceptos de Rousseau". Louis de Saint-Just, quizás el más sanguinario de los jacobinos, dejó en claro su devoción por Rousseau en los discursos a la Convención Nacional. Y si hablamos del más radical de los revolucionarios, Maximilien Robespierre expresó la devota opinión predominante del gran hombre: "Rousseau es el único hombre que, a través de la elevación de su alma y la grandeza de su carácter, se mostró digno del papel de maestro de la humanidad".

Bajo el control de los jacobinos, la Revolución se volvió más radical y más violenta. Ahora eran los voceros de la voluntad general, y teniendo a su disposición la "fuerza compulsiva universal" que Rousseau había soñado para combatir las reacias voluntades privadas, los jacobinos consideraron conveniente que muchos murieran. La guillotina se mantuvo ocupada mientras los radicales cruelmente mataban nobles, sacerdotes y a casi cualquiera cuyas ideas políticas parecieran sospechosas. "No sólo debemos castigar a los traidores", urgió Saint-Just, "sino a todas las personas que no sean entusiastas". La Nación se había sumido en una guerra civil brutal y, en un acto enormemente simbólico, Luis XVI y María Antonieta fueron ejecutados en 1793[37]. Eso sólo empeoró las cosas, y toda Francia devino en un régimen de terror.

El terror culminó con el arresto y la ejecución de Robespierre en 1794, pero ya era demasiado tarde para Francia. Sus energías se habían disipado, la Nación estaba exhausta, y se hizo un vacío de poder, que llenaría Napoleón Bonaparte.

La historia de la Contrailustración, entonces, se desplazó a los estados alemanes. Entre los intelectuales alemanes había una cierta temprana simpatía por la Revolución Francesa. No eran ignorantes de la Ilustración en Inglaterra y en Francia, y algunos fueron atraídos por las ideas de la Ilustración. A mediados de 1700, Federico el Grande llevó a Berlín a varios científicos con mentalidad ilustracionista, y también a otros intelectuales. Berlín fue por un tiempo un hervidero de influencias francesas e inglesas.

En su mayor parte, sin embargo, la Ilustración hizo pocas incursiones entre los intelectuales de los Estados alemanes. Política y económicamente, Alemania era un conjunto de Estados feudales. La servidumbre no sería abolida hasta el siglo XIX. La mayoría de la población era analfabeta, agraria,

muy religiosa, predominantemente luterana. La obediencia ciega a Dios y al señor feudal se arraigó por siglos. Esto fue especialmente cierto en Prusia, a cuyo pueblo Gotthold Lessing llamó “el más servil de Europa”.

Así, entre los alemanes los reportes sobre el terror de la Revolución Francesa causaron horror: mataron “a su rey y a su reina”. Se persiguió a los “sacerdotes”, cortaron sus cabezas, y desfilaron por las calles de París con las cabezas insertadas en los extremos de sus lanzas.

Pero la nota que los intelectuales alemanes tomaron de la Revolución “no era” que la filosofía de Rousseau era la culpable. Para la mayoría, la culpable era claramente la filosofía de la Ilustración. La Ilustración era antifeudal, señalaban, y la Revolución era una demostración práctica de lo que eso significaba: el sacrificio al por mayor de los propios señores y señoras soberanos. La Ilustración era antireligión, apuntaban, y la Revolución es una demostración práctica de qué es lo que eso significa, matar hombres de Dios y quemar las iglesias.

Pero desde la perspectiva alemana, la situación empeoró, porque del vacío de poder en Francia surgió Napoleón.

Napoleón brindó también una oportunidad para la Europa feudal debilitada. Centenares de pequeñas unidades dinásticas no eran rivales para las nuevas tácticas militares de Napoleón y su arrojada audacia. Napoleón pasó arrasando la vieja Europa feudal, barrió con los Estados alemanes, derrotó a los prusianos en 1806 y procedió a cambiar todo.

Desde la perspectiva de los alemanes, él no era solamente un conquistador extranjero, era un producto de la Ilustración. Cuando conquistó, él puso las reglas, extendió la igualdad ante la ley, abrió las oficinas del Gobierno a la clase media y garantizó la propiedad privada. En materia de religión, destruyó los guetos, les dio a los judíos la libertad de culto y el derecho a poseer tierras y practicar todos los oficios. Abrió

escuelas públicas laicas y modernizó la red de transporte de Europa.

Napoleón ofendió a muchas fuerzas poderosas al hacer eso. Abolió a los gremios. Enojó al clero al abolir los tribunales eclesiásticos, los diezmos, los monasterios, los conventos, los Estados eclesiásticos, y se apoderó de gran parte de la propiedad de la Iglesia. Enfureció a los nobles al abolir los señoríos y los derechos feudales, dividiendo las grandes posesiones y, en general, aminorando el poder de aquéllos sobre los campesinos. Funcionalmente, a los efectos de la perspectiva de la Ilustración, operó como un dictador benevolente, que aceptó muchos de los ideales modernos, pero que usó toda la fuerza del Gobierno para imponerlos.

Sus imposiciones dictatoriales fueron más allá. Ejercía la censura dondequiera que iba, reclutaba a los pueblos subyugados para luchar en batallas extranjeras, y gravó con impuestos a los pueblos sometidos para financiar a Francia.

Así pues, la mayoría de los intelectuales alemanes afrontaban una seria crisis. La Ilustración, como ellos la veían, no era simplemente un desastre extranjero que estaba teniendo lugar del otro lado del Rin; era una presencia dictatorial que regía Alemania en la persona de Napoleón Bonaparte. ¿Cómo fue –se preguntaban los alemanes– que Napoleón ganó? ¿Qué habían hecho mal los alemanes? ¿Qué debían hacer?

El poeta Johann Holderlin, compañero de cuarto de Hegel en la Universidad, declaró: “Kant es el Moisés de nuestra Nación”. Para estudiar la historia de cómo Kant, ya fallecido, iba a conducir a Alemania y a sacarla de la esclavitud, volvemos a Konigsberg.

La política de la Contrailustración: el colectivismo de derecha y de izquierda

Tras Rousseau, el pensamiento político colectivista se

dividió en versiones de izquierda y de derecha, que se inspiraron en Rousseau. La historia de la versión de la izquierda es el tema del capítulo 5, por lo que mi propósito en este capítulo es resaltar el desarrollo en el pensamiento colectivista de derecha y mostrar que en su esencia la derecha colectivista estaba persiguiendo las mismas metas generales antiliberales y anticapitalistas que perseguía la izquierda colectivista.

Lo que vincula a la derecha y a la izquierda es un conjunto nuclear de posturas de fondo: el antindividualismo, la necesidad de un Gobierno fuerte, la visión de la religión como un tema de Estado (ya sea para promoverla o para suprimirla), la visión de que la educación es un proceso de socialización, una ambivalencia sobre la ciencia y la tecnología, y posturas fuertes de conflicto entre grupos, violencia y guerra. Izquierdas y derechas a menudo han disentido amargamente acerca de cuáles temas son prioritarios, y sobre la forma en que deberían ser aplicados.

A pesar de todas sus diferencias, la izquierda y la derecha colectivistas consistentemente reconocían a un enemigo común: el capitalismo liberal, con su individualismo, su Gobierno limitado, su separación de Iglesia y Estado, su postura bastante uniforme de que la educación no es primordialmente una cuestión de socialización política, y su persistente optimismo Whig (Whiggish) de una perspectiva de cooperación y comercio pacífico entre los integrantes de todas las Naciones y de todos los grupos.

Rousseau, por ejemplo, es visto a menudo como un hombre de izquierda, e influenció a generaciones de pensadores de izquierda. Pero fue también inspirador para Kant, Fichte y Hegel, todos hombres de la derecha. Fichte, a su vez, fue tomado regularmente como un modelo para pensadores de la derecha, pero fue también una inspiración para socialistas de izquierda, como Friedrich Ebert,

presidente de la República de Weimar después de la Primera Guerra Mundial. El legado de Hegel tomó, como es bien sabido, tanto una forma de derecha como una forma de izquierda.

Aunque los detalles son confusos, el punto general es claro: la derecha y la izquierda colectivistas están unidas en sus principales metas y en la identificación de su principal opositor. Ninguno de estos pensadores, por ejemplo, tuvo jamás una palabra amable para la postura política de John Locke. En el siglo XX continuó la misma tendencia. Los académicos debatían si George Sorel era de izquierda o de derecha; lo cual tenía sentido dado que él se inspiraba tanto en Lenin como en Mussolini, y los admiraba. Y sólo para dar un ejemplo más, Heidegger y los pensadores de la escuela de Frankfurt tienen, en términos políticos, más en común con el pensamiento de John Stuart Mill, que otros. Esto, a su vez, explica por qué pensadores como Herbert Marcuse hasta Alexandre Kojeve y Maurice Merleau Ponty sostenían que Marx y Heidegger eran compatibles, pero ninguno jamás soñó siquiera con conectarlos con Locke o con John Stuart Mill.

La cuestión es que el liberalismo no penetró profundamente en las líneas principales del pensamiento político en Alemania. Tal como ocurrió en el caso de la metafísica y el de la epistemología, los desarrollos más vigorosos en filosofía social y política del siglo XIX y comienzos del siglo XX tuvieron lugar en Alemania, y la filosofía sociopolítica alemana fue dominada por Kant, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger[38]. A principios del siglo XX, consecuentemente, la temática dominante en la mayoría de los pensadores políticos continentales no era si el capitalismo liberal se consideraba una opción viable, sino cuándo exactamente colapsaría, y si era el colectivismo de izquierda o el de derecha el que tenía la mejor posición para

llegar a ser el socialismo del futuro. La derrota de la derecha colectivista en la Segunda Guerra Mundial significaba entonces que sería la izquierda la que llevaría la investidura socialista de allí en más. En consecuencia, cuando la izquierda fue chocando con sus desastres de gran magnitud, a medida que el siglo XX avanzaba, la comprensión de todo lo que ella tenía fundamentalmente en común con la derecha colectivista, ayudó a explicar por qué la izquierda adoptaba frecuentemente tácticas “fascistas”.

Kant, sobre el colectivismo y la guerra

De todas las principales figuras de la filosofía alemana en la era moderna, Kant es quizás el que más influencia tuvo en el pensamiento social de la Ilustración.

Hay una clara relación intelectual entre Rousseau y Kant. Los biógrafos repiten a menudo la anécdota de Heinrich Heine acerca de cómo Kant daba siempre su paseo de la tarde a una hora fija, con tal regular puntualidad, que los vecinos podrían haber ajustado sus relojes con su aparición, excepto en una ocasión en la cual se retrasó en su paseo, porque había quedado tan atrapado en la lectura de Emile, de Rousseau, que perdió la noción del tiempo. Kant fue criado como un “pietista”, una versión del luteranismo que destacaba la simplicidad y evitaba la ornamentación externa. Consecuentemente no tenía retratos o pinturas en ninguna de las paredes de su casa, con una excepción: sobre su escritorio en su estudio colgó un retrato de Rousseau[39], y escribió: “*He aprendido a honrar a la humanidad leyendo a Rousseau*”[40].

Los pensadores de la neoilustración atacan a Kant por dos cosas: su epistemología escéptica y subjetivista, y su ética del deber desinteresado. La postura sobre la razón de Kant la divorcia del contacto cognitivo con la realidad, destruyendo así el conocimiento; y su posición sobre la ética divorcia la moralidad de la felicidad, destruyendo así el propósito de la vida. Como se discutió en el capítulo 2, los argumentos de

Kant fueron un golpe poderoso contra la Ilustración.

En términos políticos, sin embargo, Kant es a veces considerado un liberal, y en el contexto de la Prusia del siglo XVIII, hay algo de verdad en eso. En el contexto del liberalismo de la Ilustración, sin embargo, Kant se desvió del liberalismo en dos aspectos mayores: su colectivismo y su defensa de la guerra como un medio para los fines colectivistas.

En un ensayo de 1784, Idea para una historia universal en clave cosmopolita, Kant aseveraba que hay un destino necesario para la especie humana. La naturaleza tiene un plan. Es, sin embargo, "un plan oculto de la naturaleza"[41] y, como tal, requiere un especial discernimiento de los filósofos. Ese destino es el desarrollo total de las capacidades naturales del hombre, especialmente la razón[42].

Aquí, por "hombre", Kant no quiere significar el individuo. La meta de la naturaleza es colectivista: el desarrollo de la especie. Las capacidades del hombre, explicaba Kant, son "a ser totalmente desarrolladas solamente en la especie, no en el individuo"[43]. El individuo es meramente forraje para la meta de la naturaleza, como Kant lo puso en su "Revisión de Herder": "La naturaleza no nos permite ver ninguna otra cosa, además de que abandona a los individuos a la completa destrucción y sólo mantiene a la especie"[44]. Y de nuevo, en su Probable Inicio de la historia humana, de 1786, sostenía que "el camino que para la especie conduce al progreso desde lo peor a lo mejor, no hace lo mismo para el individuo"[45]. El desarrollo del individuo está en conflicto con el desarrollo de la especie, y sólo el desarrollo de la especie cuenta.

Pero tampoco es el caso de que el desarrollo de la especie se trate de la felicidad o la realización. "La naturaleza es completamente indiferente a que el hombre viva bien"[46]. El individuo, e incluso todos los individuos existentes que viven

actualmente, no son más que una etapa de un proceso, y su sufrimiento no cuenta a la luz del fin último de la naturaleza. De hecho, sostenía Kant, el hombre debería sufrir, y merecidamente. El hombre es una criatura pecadora, que se inclina a seguir sus propios deseos y no las demandas del deber. Haciéndose eco de Rousseau, Kant culpaba a la humanidad por haber elegido usar la razón, cuando nuestros instintos nos podrían haber servido perfectamente bien[47]. Y ahora que la razón se despertó, se combinó con el interés propio para perseguir toda clase de deseos innecesarios y depravados. Así, la fuente de nuestra alardeada libertad, escribió Kant, es también nuestro pecado original: "La historia de la 'libertad' comienza con la maldad, pues es obra del 'hombre'"[48].

Por consiguiente, Kant nos amonestó: "Estamos muy lejos de poder valorarnos a nosotros mismos como 'morales'"[49]. El hombre es una criatura hecha de "madera revirada"[50]. Por lo tanto, para tratar de enderezar nuestras reviradas naturalezas, lo que se necesita son fuerzas poderosas.

Una de esas fuerzas es la moralidad, una moralidad estricta e intransigente del deber que se oponga a las inclinaciones animales del hombre. Una vida moral es una vida que ninguna persona racional "desearía que fuera más larga que lo que de hecho es"[51], pero uno tiene el deber de vivir y desarrollarse a uno mismo[52] y, por lo tanto, a la especie. El inculcar esta moralidad en el hombre es una de las fuerzas de la naturaleza.

Otra fuerza para enderezar la madera revirada es la política. El hombre es "'un animal que', si vive entre otros miembros de su especie, 'tiene necesidad de un amo'". Y esto es porque "sus propensiones animales egoístas lo inducen a que se exceptúe (de las reglas morales) siempre que pueda". Kant introdujo entonces su versión de la voluntad general de Rousseau. Políticamente, el hombre "entonces requiere de

"un amo" que va a quebrantar su propia voluntad y que lo fuerza a obedecer una voluntad universalmente válida"[53].

Sin embargo, el deber estricto y los amos políticos no son suficientes. La naturaleza ideó una estrategia adicional para acercar a la especie humana al desarrollo superior. Esa estrategia es la guerra. Como escribió Kant en su Idea para una historia universal: "Los métodos que emplea la naturaleza para lograr el desarrollo de todas las capacidades del hombre es el antagonismo entre ellos en la sociedad"[54]. Así, el conflicto, el antagonismo y la guerra son buenos. Destruyen muchas vidas, pero son el camino natural para que se produzca el desarrollo superior de las capacidades del hombre. "En el estadio de la cultura en el cual la raza humana todavía está en pie", afirma Kant sin rodeos en El probable inicio, "la guerra es un medio indispensable para llevarla a un estadio aún más elevado"[55]. La paz sería un desastre moral, así es que estamos obligados a no evitar la guerra[56].

Fuera de este autosacrificio de los individuos y de la guerra entre las Naciones, se esperanzaba Kant, la especie se desarrollaría plenamente, y una federación internacional y cosmopolita de Estados viviría en paz y armonía, haciendo posible dentro de ellos el completo desarrollo moral de sus miembros[57]; por lo tanto, como concluyó Kant en un ensayo de 1794 titulado El fin de todas las cosas, los hombres finalmente estarían en posición de prepararse para el día del "juicio del perdón o de la condena por el juez del mundo"[58]. Éste es el plan oculto de la naturaleza; está destinado a ocurrir; así es que sabemos lo que tenemos que ir anticipando.

Herder, sobre el relativismo multicultural

Johann Herder creía que nuestro futuro no sería tan alegre. A veces llamado el "Rousseau alemán"[59], Herder estudió filosofía y teología en la Universidad de Königsberg. Kant fue

su profesor de filosofía, y también en Königsberg Herder se convirtió en un discípulo de Johann Hamann.

Herder es kantiano en su desdén por el intelecto; sin embargo, a diferencia del Kant estático y rígido, él agrega un componente activista y emocionalista hamanniano: “No estoy aquí para pensar”, escribió Herder, sino “¡solamente para ser, sentir, vivir!”[60].

Lo distintivo de Herder no se encuentra en su epistemología, sino en su análisis de la historia y el destino de la humanidad. ¿Qué significado, se pregunta, podemos discernir en la historia? ¿Hay un plan, o es meramente una sucesión aleatoria de eventos fortuitos?

Hay un plan[61]. La historia, sostiene Herder, es movida por un desarrollo dinámico necesario, que empuja al hombre progresivamente hacia la victoria sobre la naturaleza. Este desarrollo necesario culmina en los logros de la ciencia, las artes y la libertad. Hasta aquí Herder no es original. El cristianismo sostenía que el plan de Dios para el mundo trae una dinámica necesaria para el desarrollo de la historia, hace que la historia esté yendo a algún lugar. Y los pensadores de la Ilustración proyectaban la victoria de la civilización sobre las brutales fuerzas de la naturaleza.

Pero los pensadores de la Ilustración postulaban una naturaleza humana universal, y sostenían que la razón humana podía desarrollarse en todas las culturas por igual. A partir de esto, ellos inferían que todas las culturas podrían llegar a alcanzar, eventualmente, el mismo grado de progreso, y que cuando eso ocurriera, los seres humanos eliminarían todas las supersticiones y los prejuicios irracionales que los habían conducido a aislarse, y que la humanidad alcanzaría entonces un orden social pacífico, cosmopolita y liberal[62].

No es así, decía Herder. En vez de eso, cada pueblo (volk) es una única “familia en grande”[63], en la que cada uno posee

una cultura distintiva, y es en sí mismo una comunidad orgánica que se extiende hacia atrás y hacia adelante en el tiempo, Cada una con su propio genio y sus propios rasgos especiales. Y, necesariamente, estas culturas se oponen unas a otras. Como cada una cumple con su propio destino, su única ruta de desarrollo entrará en conflicto con las rutas de desarrollo de otras culturas.

¿Es este conflicto erróneo o malo? No. De acuerdo con Herder, uno no puede hacer tales juicios. Los juicios de lo bueno y lo malo están definidos cultural e internamente, en términos de las propias metas y aspiraciones de cada cultura. Los estándares de cada cultura se originan y se desarrollan a partir de sus circunstancias y sus necesidades particulares, no de un conjunto universal de principios; de modo que, concluyó Herder, "dejemos de hacer generalizaciones acerca del desarrollo"[64]. Herder entonces insistió "en una interpretación estrictamente relativista del progreso y la perfectibilidad humana"[65].

Consecuentemente, cada cultura puede ser juzgada sólo por sus propios estándares, y no desde la perspectiva de otra; uno sólo puede sumirse comprensivamente en las manifestaciones culturales del otro y juzgarlas en sus propios términos.

Sin embargo, de acuerdo a Herder, tratar de comprender otras culturas no es en realidad una buena idea. Y tratar de incorporar sus elementos dentro de la propia conduce a la decadencia de la cultura de uno: "¡En el momento en que los hombres comienzan a habitar los sueños y los anhelos de tierras extranjeras en las que buscan esperanza y salvación, ellos revelan los primeros síntomas de enfermedad, de flatulencia, de opulencia enfermiza, de cercanía a la muerte!"[66]. Para ser vigoroso, creativo y estar siempre al corriente, argumentaba Herder, uno debe evitar mezclar la propia cultura con las de otros, y en lugar de eso debe

impregnarse de la propia cultura, y absorberla en su interior.

Para los alemanes, consecuentemente, teniendo en cuenta sus tradiciones culturales, tratar de injertar gajos de la Ilustración en el tallo alemán fue y siempre será un desastre. "La filosofía de Voltaire se ha propagado, pero mayormente en detrimento del mundo"[67]. El alemán no es apto para la sofisticación, el liberalismo, las ciencias, etcétera y, por lo tanto, debería apegarse a sus tradiciones locales, a su lenguaje y a sus sentimientos. Para el alemán, la baja cultura es mejor que la alta cultura; ser virgen de libros y de aprendizaje es lo mejor. El conocimiento científico es artificial; al contrario, los alemanes deben ser naturales y enraizados al suelo. Para el alemán, la parábola del árbol del conocimiento en el Jardín del Edén es cierta: ¡No comas de ese árbol! ¡Vive! ¡No pienses! ¡No analices!

Herder no sostenía que el camino alemán era el mejor, ni justificaba que los alemanes se volvieran imperialistas e impusieran su cultura sobre otros; ese paso fue dado por sus seguidores. Él simplemente argumentaba como un alemán en favor del pueblo alemán, y los instaba a seguir su propio camino, opuesto al de la Ilustración.

Herder es relevante por su enorme influencia en los movimientos nacionalistas que pronto se esparcirán por todas partes de Europa central y oriental. También es relevante para comprender cuán lejos del pensamiento de la Ilustración estaba la Contrailustración alemana. Si Kant fue parcialmente atraído por las ideas de la Ilustración, Herder rechaza esos elementos de la filosofía de Kant. Mientras que Herder es ampliamente kantiano en lo epistemológico, rechaza el universalismo de Kant: para Herder, el modo en que la razón moldea y estructura es culturalmente relativo. Y en contraste con la visión de Kant de un futuro último de paz definitiva y cosmopolita, Herder proyecta un futuro de conflicto multicultural. Por lo tanto, en el contexto del debate

intelectual alemán, las opciones de uno eran la oferta de Kant en el extremo de la semiilustración y la de Herder en el otro extremo del espectro.

Fichte, sobre la educación como socialización

Johann Fichte fue un discípulo de Kant. Nacido en 1762, estudió teología y filosofía en Jena, Wittenberg y Leipzig.

En 1788, leyó la Crítica de la razón práctica, de Kant, y esa lectura cambio su vida. Viajó hasta Königsberg, a fin de encontrarse con Kant, que en ese momento era el filósofo predominante de Alemania, pero el gran hombre inicialmente fue distante. Entonces, Fichte trabajó como tutor en Königsberg, mientras escribía su tratado de moral, la Crítica de toda revelación. Cuando lo terminó, se lo dedicó a Kant, quien lo leyó y lo elogió, y lo animó a publicarlo. Fue editado anónimamente en 1792 en círculos intelectuales: era tan kantiano en estilo y contenido, que fue tomado por muchos como escrito por el mismo Kant, considerándolo su cuarta Crítica. Kant desconoció la autoría, pero alabó al joven escritor, lanzando así la carrera académica de Fichte.

El evento que lanzó a Fichte en forma permanente al paisaje alemán, no sólo como un filósofo mayor, sino también como un líder cultural, llegó en 1807. Un año después de que los prusianos fueran derrotados por Napoleón, Fichte dio el paso a la escena pública en su sonoro llamamiento a las armas, en Discursos a la Nación alemana.

En los *Discursos*, Fichte hablaba como un filósofo que había descendido de las abstracciones para conectar con los asuntos prácticos, con el fin de situarlos dentro del contexto de lo más metafísico[68]. Él se dirigía a los alemanes derrotados, llamándolos a renovar su espíritu y carácter. Los alemanes habían perdido la batalla física, sostenía Fichte, pero algo más estaba en peligro: la verdadera batalla era ahora una batalla de carácter.

¿Por qué cayó Alemania bajo el dominio de Napoleón? Fichte reconoció que muchos factores fueron responsables, la mayor parte de los cuales tenían que ver con la infiltración de las ablandadoras creencias de la Ilustración, "todos los males que nos han llevado ahora a la ruina son de origen extranjero"[69], y que muchas reformas serían necesarias en lo militar, en la religión y en la administración del Gobierno".

Pero el problema fundamental estaba claro: el sistema educativo había hecho fracasar a Alemania. Sólo con una revisión total de los métodos para educar a los niños, Alemania podría volverse inmune a los Napoleones del futuro. "En una palabra, es un cambio total del sistema actual de educación lo que yo propongo como el único medio de preservar la existencia de la Nación alemana"[70]. En la filosofía educativa de Fichte, las ideas de Rousseau, Hamann, Kant y Schleiermacher fueron integradas en un paquete que influiría por más de cien años.

En sus Discursos no hay duda en la mente de Fichte sobre qué sistema abstracto es el correcto. Con Kant, "el problema ha sido completamente resuelto entre nosotros, la filosofía ha sido perfeccionada"[71]. Pero la filosofía de Kant aún no había sido aplicada sistemáticamente a la educación de los niños.

Fichte empezó por mirar atrás para ver cómo Alemania se había metido en ese lamentable estado. Alemania solía ser grande. En la Edad Media, "los burgueses alemanes eran las personas civilizadas", y "ese período es el único en la historia alemana en el cual esta Nación fue famosa y brillante". Lo bueno de la burguesía era su "espíritu de piedad, de honorabilidad, de modestia y de sentido de comunidad". Eran grandes porque no eran individualistas. "Pocas veces el nombre de un individuo se destaca o distingue a sí mismo, porque eran todos de similar mentalidad y de similar sacrificio por el bien común"[72].

Fichte no fue, sin embargo, un apologista conservador de los buenos tiempos pasados. En el contexto de la Alemania feudal, fue un reformador que creía que las corruptas clases altas eran las que habían arruinado ese país: “Su florecimiento fue destruido por la avaricia y la tiranía de los príncipes”[73]. Los alemanes se habían vuelto más corruptos por el mundo moderno, que los condujo a su impotencia para enfrentar a Napoleón. ¿Qué causó la corrupción del mundo moderno en esencia? El propio interés: “El propio interés se ha destruido a sí mismo por su propio completo desarrollo”, y “un pueblo puede ser completamente corrompido, por el interés propio, pues el interés propio es la raíz de toda otra corrupción”[74].

Y esto, haciéndose eco de Rousseau, sucedió porque los hombres se volvieron racionales bajo el disfraz de la Ilustración. Esto subvirtió la religión y su fuerza moral. “La Ilustración del entendimiento, con sus cálculos meramente materiales, fue la fuerza que destruyó la conexión establecida por la religión entre alguna vida futura y el presente”. En consecuencia, el Gobierno se volvió liberal y moralmente laxo: “La debilidad de los Gobiernos” permitía con frecuencia que “el incumplimiento del deber quedara sin castigo”[75].

Así es que ahora los alemanes vendieron su alma, perdieron su verdadero yo, su identidad. “De ello se desprende, entonces, que los medios de la salvación que prometo indicar consisten en la forja de un yo enteramente nuevo, que pudo haber existido quizás antes en algunos individuos como una excepción, pero nunca como un yo universal y nacional, ni en la educación de la Nación”. Haciendóse eco otra vez de Rousseau: “Por medio de la nueva educación queremos moldear a los alemanes en una corporación, que deberá ser estimulada y animada en todos sus integrantes individuales por el mismo interés”[76].

Para empezar, la educación debe ser igualitaria y universal, distinta a la educación anterior, que era feudal y elitista: “Así

es que no queda nada para nosotros, sino simplemente aplicar el nuevo sistema a todo alemán sin excepción, a fin de que no sea la educación de una sola clase, sino la educación de la Nación". Este tipo de educación ayudará a la creación de una sociedad sin clases: "Todas las distinciones de clases serán totalmente eliminadas y desaparecerán. De este modo crecerá entre nosotros, no la educación popular, sino la verdadera educación nacional alemana"[77].

La verdadera educación debe comenzar por llegar a la fuente de la naturaleza humana. La educación debe ejercer "una influencia que penetra hasta las raíces del impulso vital y la acción". Aquí hubo una gran falla de la educación tradicional, pues confiaba en el libre albedrío del estudiante y apelaba a él. "Yo le contestaría que el mero reconocimiento y la confianza en el libre albedrío del alumno es el primer error del viejo sistema". La compulsión, no la libertad, es lo más conveniente para los estudiantes:

> Por otra parte, la nueva educación debe consistir esencialmente en esto, que destruye por completo la libre voluntad en el terreno que se compromete a cultivar, y produce por el contrario la necesidad estricta en las decisiones de la voluntad, haciendo imposible lo opuesto. Tal voluntad será de fiar, de ahora en adelante, con confianza y certidumbre[78].

"Desafortunadamente, es difícil hacer esto bajo los planes de vida contemporáneos, en los cuales los niños van a la escuela, y luego regresan a las corruptoras influencias de sus casas y sus vecindarios al final del día". "Es esencial", urgía entonces Fichte, "que desde el mismo comienzo el alumno esté continua y completamente bajo la influencia de esta educación, y debería ser separado por completo de la comunidad y mantenido lejos de todo contacto con ella"[79].

Una vez que los niños son separados, los educadores pueden volver su atención a los asuntos interiores. En su

ensayo sobre la educación, Kant había argumentado que “sobre todas las cosas, la obediencia es una condición esencial en el carácter de un niño, especialmente de un niño o una niña de escuela”[80]. Sin embargo, señalaba Fichte, los niños son niños, y como tales, naturalmente no se imponen deberes sobre ellos mismos. Así es que las autoridades de la escuela deben imponer los deberes con firmeza sobre ellos:

> La legislación debería, en consecuencia, mantener un alto nivel de severidad y prohibir hacer muchas cosas. Tales prohibiciones, que simplemente deben existir y de las cuales depende la existencia de la comunidad, deben ser forzadas en caso de necesidad por el miedo al castigo inmediato, y esta ley penal debe ser administrada absolutamente sin indulgencia ni excepción[81].

Uno de los deberes que debe inculcarse es la obligación del estudiante que es más capaz de ayudar a los estudiantes más necesitados. Sin embargo, “no debe esperar ninguna recompensa por ello, ya que bajo este sistema de Gobierno todos son iguales en lo que se refiere al trabajo y al placer, ni siquiera debe esperar un elogio, dado que el pensamiento que prevalece en la comunidad es que es el deber de todos el actuar así”. Anticipando a Marx, Fichte creía que la escuela debería ser un microcosmos de lo que debía ser la sociedad ideal: “Bajo este sistema de Gobierno, por lo tanto, la adquisición de una mayor habilidad y el esfuerzo puesto en ello resultará sólo en más esfuerzo y trabajo, y será el alumno que es más hábil que el resto quien a menudo deberá vigilar mientras que los demás duermen, y reflexionar mientras los otros juegan”[82].

En términos más generales, la nueva educación eliminará todo interés personal, e inculcará el amor puro por el deber en sí mismo, que Rousseau y Kant tanto habían pregonado:

> En lugar de ese amor a sí mismos, con el que nada

> bueno puede ser conectado por más tiempo, debemos configurar y establecer en los corazones de todos aquellos con quienes deseamos contar en nuestra Nación, ese otro tipo de amor, que concierne directamente al bien, simplemente como tal y por sí mismo[83].

Si el sistema es exitoso, sus frutos serán los siguientes: “Su alumno avanzará en su debido tiempo como una máquina fija e inalterable”[84].

Pero esta educación moral todavía no es suficiente.

Inspirándose en Hamann y Schleiermacher, Fichte, se volvió hacia la religión.

> El alumno de esta educación no es meramente un miembro de la sociedad humana aquí en esta tierra y durante el breve tiempo de vida que le es permitido. Él es también, y es reconocido como tal por la educación, un enlace en la cadena eterna de la vida espiritual en un orden social superior. Un entrenamiento en el que ha comprometido todo su ser, sin duda lo debería conducir también a un conocimiento de un orden superior[85].

A pesar de ser visto como un blando en religión por la ortodoxia luterana, Fichte sostenía que la educación también debía ser intensamente religiosa. “Bajo la dirección apropiada”, el estudiante finalmente “descubrirá que nada realmente existe excepto la vida, la vida espiritual que vive en el pensamiento, y que todo lo demás realmente no existe, sino sólo aparenta existir”. Él entenderá que “sólo en contacto inmediato con Dios y con la emanación directa de su vida desde él, es que él encontrará la vida, la luz y la felicidad, en cambio, de cualquier separación de ese contacto inmediato, encontrará la muerte, la oscuridad y la miseria”. “La educación para la verdadera religión es, por consiguiente, la

tarea última de la nueva educación”[86].

Hasta allí el programa educativo de Fichte incluía la separación comunal de los niños, un entrenamiento autoritario y severo de arriba hacia abajo, un deber moral estricto y despersonalizado, y una inmersión total en la religión. Lo cual no es exactamente el modelo de educación liberal de la Ilustración.

Pero el programa de Fichte no terminaba allí. Ahora sumemos la importancia de la etnicidad. Sólo el alemán es capaz de una verdadera educación. Lo alemán es lo mejor que el mundo tiene para ofrecer, y es la esperanza para el progreso futuro de la humanidad. Lo alemán “por sí solo, por encima de todas los demás Naciones europeas, tiene la capacidad de responder a tal educación”[87]. Pero donde va Alemania, irá el resto de Europa y, a la postre, toda la humanidad. O los alemanes responderán a la llamada de Fichte y se reformarán a sí mismos… o se hundirán en el olvido. “Pero, a medida que Alemania se hunde, el resto de Europa verá cómo se hunde con ella”[88].

Así, Fichte, con su estilo apasionado y la fuerza de su personalidad, espoleó a los alemanes a la acción. Los alemanes lo escuchaban con admiración y aprobación. En 1810, tres años después de la presentación de sus Discursos, Fichte fue nominado decano de la facultad de filosofía en la recién fundada Universidad de Berlín.

Schleiermacher fue nombrado director de la facultad de teología en dicha Universidad. Al año siguiente, Fichte se convirtió en rector de toda la Universidad, y así estuvo en la posición de poner en práctica su programa educativo.

Fichte no fue sólo un fogonazo aislado. Una de sus chispas aparece un siglo más tarde en 1919, en el discurso de Friedrich Ebert para la apertura de la Asamblea Nacional de Weimar. Alemania otra vez había sido derrotada por poderes

extranjeros, y la Nación estaba desmoralizada, resentida y volviendo a empezar. Elegido como el primer presidente de la Republica Alemana en 1919, Ebert hizo esta observación en su discurso inaugural enfatizando la relevancia de Fichte en la situación de Alemania:

> De esta manera nos pondremos a trabajar en nuestro gran objetivo ante nosotros: mantener el derecho de la Nación alemana a sentar las bases en Alemania para una democracia fuerte, y conducirla al logro con el verdadero espíritu social y por el camino socialista. Así nos daremos cuenta de aquello que Fichte ha dado a la Nación alemana con su trabajo"[89].

Hegel venerando al Estado

Como estudiante en Tubingen, la lectura favorita de Hegel era Rousseau. "El principio de libertad emergió en el mundo con Rousseau y dio fuerza infinita al hombre"[90]. Como se discutió en el capítulo 2, Hegel estaba también profundamente comprometido con los últimos desarrollos de la metafísica y la epistemología kantiana y fichteana, y sus implicancias en el pensamiento social y político.

Los frentes de batalla políticos se delinearon claramente para Hegel: si el enfoque de Rousseau sobre la libertad humana es el correcto, entonces la idea de la Ilustración sobre la libertad debe ser un fraude. Decepcionado por el resultado de la Revolución en Francia, donde parecía que los rousseanianos habían tenido su oportunidad histórica en el mundo, Hegel tampoco mostró otra cosa que desdén hacia Inglaterra, de la cual por entonces podía decirse que era la Nación más desarrollada de la Ilustración: "De las instituciones caracterizadas por la verdadera libertad, si hay un país que menos instituciones tiene caracterizadas por la libertad, ése es Inglaterra". El autollamado liberalismo y las autoproclamadas Naciones de la Ilustración claramente evidenciaban una "increíble deficiencia" de los derechos y de

la libertad. Sólo actualizando dialécticamente el modelo de Rousseau y aplicándolo al contexto alemán, podríamos encontrar la "verdadera libertad"[91].

Entonces ¿qué es la "verdadera libertad" para Hegel?

"Primero debe entenderse que todo el valor que el ser humano posee, toda realidad espiritual, la tiene únicamente a través del Estado"[92].

En el contexto más amplio de la filosofía de Hegel, la historia humana se rige por la necesaria elaboración de lo absoluto. Lo absoluto, o Dios, o la razón universal, o la idea divina, es la verdadera sustancia del universo, y sus procesos evolutivos son todo lo que es. "Dios gobierna el mundo; el ejercicio real de su gobierno, la ejecución de su plan, es la historia del mundo"[93].

El Estado, en la medida en que participa en lo absoluto, es el instrumento de Dios para lograr sus propósitos. "El Estado es la idea divina de cómo éste existe sobre la Tierra"[94].

Teniendo en cuenta que el propósito último en la vida de un individuo debería ser lograr unirse con la realidad última, de esto se desprende que "el Estado en y por sí mismo es la totalidad ética, la materialización de la libertad"[95]. La consecuencia de esto, en términos morales, es que el individuo tiene menos importancia que el Estado. Los intereses empíricos y del día a día del individuo son de un orden moral más bajo que los intereses universales e históricos del Estado. El Estado tiene como su fin último la autorealización de lo absoluto, y "este fin último tiene derecho supremo sobre el individuo, cuyo deber más alto es ser miembro del Estado".[96] Y el deber, como hemos aprendido de Kant y Fichte, siempre prevalece sobre los intereses y las inclinaciones personales.

Aunque la mera pertenencia como una cuestión de deber no es suficiente para Hegel, dada la grandeza del divino

propósito histórico del Estado: “Hay que venerar al Estado como una divinidad terrenal”[97].

En tal veneración, creía Hegel, nosotros encontramos nuestra verdadera libertad. En última instancia, nosotros como individuos no somos sino aspectos del espíritu absoluto, y relacionándonos con él es como nos relacionamos con nosotros mismos. “Para la Ley, es la objetividad del espíritu; la voluntad en su forma verdadera. Sólo aquello que obedece a la ley, es libre, porque se obedece así mismo, es independiente y, así, libre”[98]. La libertad es, entonces, la sumisión absoluta del individuo a la adoración del Estado.

Existe, por supuesto, el problema de explicar todo esto a la persona promedio. El individuo promedio, en la vida cotidiana, a menudo se encuentra con que las leyes y otras manifestaciones del Estado no parecen verdadera libertad. En la mayoría de los casos, sentenciaba Hegel, se debe a que la persona promedio es ignorante de lo que es la verdadera libertad[99], y ninguna cantidad de explicaciones a esa persona de la alta dialéctica va a hacer que las leyes no le parezcan por lo menos una violación a la libertad.

Pero también es cierto, admitía Hegel, que en muchos casos las libertades y los intereses del individuo iban a ser realmente dejados de lado, sobrepasados, e incluso aplastados. Una razón para esto es que los principios generales del Estado son “universales” y “necesarios” y, por lo tanto, no se puede esperar de ellos que se apliquen con exactitud a lo “particular” y “contingente”. Como explicaba Hegel, “la ley “universal” no está diseñada para las unidades de la masa. Ésta, como tal, de hecho puede encontrar sus intereses decididamente arrojados al fondo”[100].

El problema no es sólo el de la aplicación de lo universal a lo particular. Las personas deben reconocer que, desde el punto de vista moral, ellos no son fines en sí mismos, sino

que son herramientas para el logro de metas superiores.

> Pero aunque podamos tolerar la idea de que los individuos, sus deseos y sus gratificaciones producidas por dichos deseos, son entonces sacrificados, y su felicidad es entregada al imperio de la suerte, al cual ésta pertenece; y tomando esto como una regla general, los individuos caen bajo la categoría de constituir un medio para un fin ulterior[101].

Nuevamente, por si acaso se nos haya escapado el punto de Hegel: "Una sola persona, necesito remarcarlo, es algo subordinado, y como tal debe dedicarse a sí misma, a la totalidad ética". Y haciéndose eco de nuevo de Rousseau:

"Por lo tanto, si el Estado reclama su vida, el individuo la debe entregar"[102].

La vida individual se rinde bastante más cuando un ser humano muy especial viene a agitar las cosas y a cambiar el plan de Dios para el mundo futuro. Los "individuos históricos del mundo", como Hegel los llamó, son los que, usualmente sin saberlo, devienen agentes del desarrollo de lo absoluto. Tales individuos son enérgicos y enfocados, y son capaces de acumular poder y de dirigir las fuerzas sociales de una manera tal, que llegan a lograr algo de importancia histórica. Sus logros, sin embargo, se cobran un alto costo humano.

> Un individuo histórico del mundo no es insensato como para consentir que una variedad de deseos divida su enfoque. Él se dedica a la única meta, sin tener en cuenta ninguna otra cosa. Incluso es posible que tales hombres puedan tratar otros grandes intereses, aun sagrados, con desconsideración, conducta que es ciertamente repudiable y digna de reprobación moral. Pero una formación tan poderosa debe aplastar muchas flores inocentes, debe partir en pedazos muchos objetos en su camino[103].

Las flores inocentes no deben oponer objeciones a su destrucción. El individuo histórico del mundo actúa por el mejor interés de la totalidad. En ese individuo especial se encarna el Estado, y el Estado es el futuro de lo colectivo. Incluso siendo destruida, la flor inocente sólo posee un valor a través de su participación en ese futuro más grande, y así debe obtener su gloria.

Anticipando a Nietzsche, Hegel sostenía que las flores inocentes ni siquiera deberían oponer meras objeciones morales contra las actividades de los individuos históricos del mundo. "Para la historia del mundo ocupa un lugar más alto que el nivel en el que la moralidad tiene su posición apropiada". Las necesidades de desarrollo histórico son de mayor rango que las de la moral y, por lo tanto, "la conciencia de los individuos" no debería ser un obstáculo para el logro de los destinos históricos[104]. El pisoteo sobre la moral es lamentable, pero "mirado desde este punto las demandas morales que son irrelevantes, no deben ponerse en colisión con las acciones históricas del mundo y su cumplimiento"[105].

Desde Hegel hasta el siglo XX

Uno de los alumnos de Auguste Comte estudió por algún tiempo en Alemania y asistió a las conferencias de Hegel. A su regreso reportó a Comte sobre las doctrinas de Hegel, comparándolas con sus doctrinas socialistas. El estudiante escribió con entusiasmo que "la similitud de los resultados existe incluso en los principios prácticos, tanto como es Hegel un defensor del Gobierno, es decir, un enemigo de los liberales"[106].

En el siglo XIX la pregunta sobre el verdadero significado del socialismo era un tema candente entre los colectivistas de todas las franjas. Kant, Herder, Fichte y Hegel eran las voces dominantes de la corriente principal. Pero, claramente, ninguno de ellos era conservador. Los conservadores del siglo XIX estaban a favor de retornar o revitalizar las instituciones

feudales. Nuestras cuatro figuras, por contraste, propugnaban importantes reformas y un alejamiento del feudalismo tradicional. Aun así, ninguno fue un liberal de la Ilustración. Los liberales de la Ilustración eran individualistas, con su centro de gravedad política y económica tendiendo hacia los Gobiernos limitados y los mercados libres. Nuestras cuatro figuras, por contraste, expresaron posturas fuertemente colectivistas en ética y política, con exhortaciones a que los individuos se sacrificaran por la sociedad, ya sea que la sociedad fuera definida como la especie, el grupo étnico o el Estado. Encontramos en el caso de Kant una exhortación a los individuos a estar deseosos de cumplir con el deber de sacrificarse por la especie; en el caso de Herder, una exhortación a los individuos a encontrar su identidad en su etnicidad; en el caso de Fichte, una exhortación a la educación a ser un proceso de socialización total; y en el caso de Hegel una exhortación a un Gobierno total al cual el individuo entregará todo. Para una escuela de pensadores que propugnaba la socialización total, "socialismo" parecía ser una etiqueta apropiada. En consecuencia, muchos pensadores en la derecha colectivista se consideraban a sí mismos como verdaderos socialistas.

Entonces, el concepto "socialismo" también estaba siendo utilizado como etiqueta por los colectivistas de izquierda; así es que hubo un vivo debate entre la izquierda y muchos de la derecha sobre quiénes tenían más derecho a llamarse "socialistas".

El debate no fue mera semántica. Ambas, derecha e izquierda eran antindividualistas; propugnaban que los aspectos más importantes de la sociedad fueran gestionados por el Gobierno; dividieron la sociedad humana en grupos que ellos tomaban como si fueran fundamentales para la identidades de los individuos; enfrentaron a los grupos, uno en contra del otro en conflictos ineludibles; estaban a favor de

la guerra y la revolución violenta como medios para lograr la sociedad ideal. Y ambos lados odiaban a los liberales.

El colectivismo de derecha versus el colectivismo de izquierda en el siglo XX

Los grandes acontecimientos de principios del siglo XX sirvieron como piedra angular intelectual en la batalla entre la izquierda y la derecha por el alma del socialista.

La Primera Guerra Mundial enfrentó a Oriente contra Occidente en el primer gran conflicto del siglo entre sistemas sociales incompatibles entre sí. Los principales intelectuales alemanes de la derecha política eran claros acerca del significado que el estallido de la guerra tenía para ellos. La guerra destruiría el decadente espíritu liberal, el espíritu blando de los tenderos y comerciantes, para despejar el camino hacia el ascenso del idealismo social.

Johann Plenge, por ejemplo, una de las autoridades destacadas tanto en Hegel como en Marx, era también un hombre de la derecha política. Su libro crucial, Hegel y Marx, reintrodujo a los académicos en la importancia de entender a Hegel para entender a Marx[107]. Para Plenge, el liberalismo era un sistema corrupto, por lo que el socialismo debía convertirse en el sistema social del futuro. Plenge también creía que el socialismo llegaría primero a Alemania.

> Debido a que en la esfera de las ideas Alemania fue la más convencida exponente de todos los sueños socialistas, y en el ámbito de la realidad fue la más poderosa arquitecta de los sistemas económicos más altamente organizados. En nosotros está el siglo XX[108].

La Primera Guerra Mundial, consecuentemente, fue celebrada como el catalizador para traer ese futuro a la existencia. Escribió Plenge: “La economía de guerra que se había creado en 1914 en Alemania es la primera realización

de una sociedad socialista, y su espíritu fue la primera aparición activa y no meramente demandante de un espíritu socialista. Las necesidades de la guerra han establecido la idea socialista en la vida económica de Alemania”[109].

Por eso, la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial fue devastadora para la derecha colectivista.

Moeller van den Bruck, incuestionablemente un hombre de la derecha alemana y un enemigo implacable del marxismo, resume la derrota así: “Hemos perdido la guerra en contra de Occidente. El socialismo ha perdido contra el liberalismo”[110].

La aplastante derrota en la guerra y el derrotismo psicológico que vino con ella en Alemania, contribuyó al éxito meteórico de Oswald Spengler con La decadencia de Occidente. Spengler fue otro hombre de la derecha. En La decadencia…, escrita en 1914, pero no publicada hasta 1918, Spengler ofreció una combinación pesimista de Herder y Nietzsche, expresando ideas de conflicto cultural y decadencia, argumentando que la victoria larga y lenta del liberalismo en Occidente era la indicación más clara de que la cultura occidental, como eventualmente todas las culturas, fue deslizándose a la blandura, la flacidez y, a la postre, a la insignificancia. Todos los indicadores de la civilización occidental, sostenía Spengler, desde el Gobierno democrático al capitalismo, hasta los desarrollos de la tecnología, eran síntomas de decadencia. “La forma espantosa de capitalismo sin alma, meramente mecánico, que trata de dominar todas las actividades y ahoga todo impulso independiente y toda individualidad” había prevalecido, y virtualmente nada podría hacerse con respecto a eso[111].

Ludwig Wittgenstein se sintió fulminado con su lectura de Spengler. Martin Heidegger se conmovió profundamente.

La decadencia de Occidente catapultó a Spengler a las primeras filas de los intelectuales públicos alemanes.

Inmediatamente a continuación del éxito de La decadencia, Spengler engendró su Prusianismo y socialismo (1920). Pasando de la historia cultural a la teoría política, Spengler quería arrancar la etiqueta de "socialista" a los marxistas[112], y demostrar que el socialismo requería un enfoque nacional y orgánico. Concordando con los marxistas, sostenía que el Estado ideal requiere "la organización de la producción y la comunicación por parte del Estado; todo el mundo debe ser un servidor del Estado". Y concordando con los marxistas y en contra de los blandos liberales, Spengler argumentaba que "socialismo significa poder, poder y más poder"[113]. Pero, en contra de los marxistas, quienes eran demasiado racionalistas y demasiado enamorados de la tecnología, Spengler consideraba que el socialismo real sería orgánico y arraigado en los ritmos naturales de vida. El marxismo, creía Spengler, compartía responsabilidad con el capitalismo por generar el mundo artificial y materialista de Occidente. "Todas las cosas orgánicas están muriendo en las garras de la organización", escribió Spengler más tarde en Hombre y técnica, haciéndose eco de Rousseau:

> Un mundo artificial está penetrando y envenenando lo natural. La civilización misma se ha convertido en una máquina que hace, o intenta hacer, todo en forma mecánica. Ahora pensamos sólo en caballos de fuerza, no podemos mirar una caída de agua sin transformarla mentalmente en energía eléctrica; no podemos examinar un campo lleno de ganado pastando sin pensar en su explotación como fuente de suministro de carne; no podemos mirar el viejo y hermoso trabajo manual de pueblos primitivos vírgenes sin tener el deseo de reemplazarlo por un proceso técnico moderno[114].

No podemos recuperar nuestra conectividad perdida, creía Spengler, por lo que es demasiado tarde para el socialismo.

Pero como los héroes de antaño, debemos hacer frente a nuestro destino con estoicismo y sin ilusiones. "El optimismo es cobardía". Todo lo que podemos hacer, como seres honorables en un mundo en decadencia, es atenernos a nuestro deber:

> Nuestro deber es aferrarnos a la posición perdida, sin esperanzas, sin rescate, como ese soldado romano cuyos huesos se encontraron en el frente de una puerta en Pompeya, quien, durante la erupción del Vesubio, murió en su puesto porque olvidaron relevarlo. Eso es grandeza[115].

Mientras Spengler era pesimista, otros pensadores de derecha todavía veían una oportunidad para el verdadero socialismo. Ernst Jünger, que se había inspirado en Spengler, inspiró a su vez a una parte de esos pensadores de derecha. Jünger había sido herido tres veces en la Primera Guerra Mundial, pero regresó a casa decidido a renovar la pelea contra el decadente Occidente. La guerra había sido una derrota, pero una derrota que podría ser superada. Somos, escribió Jünger, "una nueva generación, una raza que se ha endurecido y transformado interiormente por todas las llamaradas y los golpes de maza de la guerra más grande de la historia"[116].

Otro pensador de derecha que todavía creía que el socialismo podría llegar a ser, fue Werner Sombart (1863-1941), más conocido como un destacado sociólogo y crítico feroz del capitalismo liberal. Buen marxista durante la mayor parte de su carrera, Sombart se había desplazado hacia la derecha a principios del siglo XX. Para él, eso no involucraba abandonar el socialismo sino más bien fortalecerlo. Era absolutamente esencial, sostenía Sombart, "liberar al socialismo del sistema marxista"[117]. Hacer tal cosa haría posible forjar una mejor forma de socialismo, enfocándose en lo nacional y rechazando la pretensión de ser capaz de

"'probar' la necesidad del socialismo por medio de 'argumentos científicos'"; el socialismo, entonces, recobraría su "poder de creación de nuevos ideales y la posibilidad de sentimientos intensos"[118].

Un nuevo enfoque nacionalista y el rejuvenecimiento de los sentimientos idealistas del socialismo, pensaba él, habilitaría mejor a los socialistas para luchar contra el verdadero enemigo, el capitalismo liberal. En la siguiente obra importante de Sombart, Comerciantes y héroes (1915), continuó con sus ataques contra el capitalismo liberal contrastando dos tipos opuestos de ser social, uno decadente y el otro noble; el ataque de Sombart sobre ese blanco primario continuó hasta 1928 cuando, concordando en esencia con Spengler y Moeller, dijo del ideal socialista:

> Este pensamiento está destinado a proteger a la humanidad de un peligro que es mucho más grande que el de la burocratización, y ése es el peligro de sucumbir al mammonismo, al demonio de la ganancia, al tráfico del interés material[119].

"El liberalismo", escribió Moeller, "es la muerte de las Naciones"[120]. Por lo tanto el socialismo "tenía" que ser capaz de prevalecer contra él. Pero tenía que ser la clase correcta de socialismo, y la clase correcta de socialismo no era marxista. El internacionalismo marxista, sostenían los pensadores de derecha desde Spengler a Sombart hasta Moeller, era una versión falsa o ilusoria del socialismo. No hay cultura universal, así es que no existe un conjunto universal de intereses, y no hay una forma universal que el socialismo pueda tomar. El socialismo debe ser nacional, debe estar arraigado en el contexto histórico distintivo de cada cultura. "Cada pueblo tiene su socialismo", escribió Moeller, y por lo tanto "el socialismo internacional no existe"[121].

En un comentario que fue profético de la década que

vendría, Moeller escribió:

El socialismo comienza donde el marxismo termina. El socialismo alemán está llamado a desempeñar un papel en la historia espiritual e intelectual de la humanidad al purgarse de todo rastro de liberalismo. (…) Este nuevo socialismo debe ser el cimiento del tercer imperio de Alemania[122].

El auge del nacionalsocialismo: ¿quiénes son los verdaderos socialistas?

El ascenso del nacionalsocialismo al protagonismo político en 1920 trajo el debate abstracto hacia un enfoque particular, ya que los nacionalsocialistas, los comunistas y los socialdemócratas sostenían todos ellos variaciones sobre las mismas posturas, y competían por los votos de los mismos electores.

Los socialistas se habían dividido en socialdemócratas y comunistas sobre si el socialismo se alcanzaría por evolución o por revolución. Existían también fuertes rencores entre las dos partes por la Revolución Espartaquista de 1919, en la cual los comunistas se habían rebelado violentamente contra el régimen socialista electo. Entonces, los socialdemócratas, en línea con la teoría y con el propósito de atraer votos, repetidamente argumentaban que no había diferencia esencial entre los comunistas y los nacionalsocialistas: ambos eran partidarios de usar la violencia en lugar de procedimientos pacíficos y democráticos.

Los comunistas a menudo devolvían el favor, y sostenían que los socialdemócratas y los nacionalsocialistas se habían vendido de varias maneras al capitalismo. Ernst Thälmann, por ejemplo, en un discurso ante la sesión plenaria del Comité Central del Partido Comunista de Alemania, sostenía que los socialdemócratas y los nacionalsocialistas eran gemelos ideológicos.[123] Los socialdemócratas estaban dispuestos a pactar con otros partidos y a compartir el poder

con ellos, y sólo interminables discusiones y vacilaciones podrían resultar de eso, lo cual serviría para mantener el statu quo capitalista. Los nacionalsocialistas, por supuesto, estaban en la derecha política, así es que, por definición, ellos tenían que estar en el bolsillo de los capitalistas.

Los nacionalsocialistas reconocieron que estaban en la derecha y que los socialdemócratas y los comunistas estaban en la izquierda. Pero encontraron pocas dificultades prácticas para cortejar a los votantes de ambas partes, enfatizando los elementos socialistas del nacionalsocialismo. Y no encontraron tampoco que los objetivos teóricos de los tres partidos estuvieran muy distanciados. Hitler, por ejemplo, declaró que "básicamente el nacionalsocialismo y el marxismo son lo mismo"[124]. Y Josef Goebbels, quien tenía un doctorado en filología, y quizás podría decirse que con una mejor comprensión de los asuntos teóricos, sostuvo el mismo punto.

El pensamiento social de Goebbels había sido fuertemente influenciado por Spengler y por su lectura de los trabajos de los principales socialistas de izquierda. Representaba una voz fuerte dentro del Partido Nacionalsocialista con relación a su plataforma económica socialista. El odio de Goebbels hacia el capitalismo era legendario, así como su odio por el dinero. El dinero, escribió, es "la fuente de todo mal. Es como si Mammón fuera la encarnación del principio del mal en el mundo. Odio el dinero desde las profundidades de mi alma"[125]. Sólo el socialismo podría oponerse a la corrupción del liberalismo y del capitalismo. "El liberalismo significa: yo creo en Mammón", escribió Goebbels en su novela de 1929, Michael, que para 1942 había superado las diecisiete ediciones. "El socialismo significa: creo en el trabajo"[126].

Por lo tanto, Goebbels estaba a menudo más que dispuesto a hacer discursos y a escribir ensayos conciliatorios para con los comunistas, pidiéndoles que aceptaran que las metas

principales de los nacionalsocialistas y los comunistas de demoler el capitalismo y alcanzar el socialismo eran las mismas, y que la única diferencia significativa entre los dos era que los comunistas creían que el socialismo podría ser logrado a nivel internacional, mientras que los nacionalsocialistas pensaban que podía y debía ocurrir a nivel nacional[127]. Las diferencias entre el nacionalsocialismo y el comunismo se reducían a una elección entre la dictadura del "pueblo" *(*volk*)* y la dictadura del "proletariado"[128].

En este contexto intelectual y cultural, es entendible que de los votantes que habían estado a favor de los socialdemócratas en una elección, muchos votaran por los comunistas o los nacionalsocialistas en la siguiente, cambiando de nuevo su lealtad en la siguiente elección.

También es entendible que en tal contexto los nacionalsocialistas hayan alcanzado sus primeros grandes éxitos entre los estudiantes universitarios. "Los estudiantes con camisas pardas y brazaletes con la esvástica ya eran un espectáculo normal en las clases mucho antes de 1932"[129]. Erigido en una cultura intelectual en la cual Kant, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche y Spengler eran las voces dominantes, el nacionalsocialismo parecía ser para muchos un ideal moral, tal como lo era para muchos de sus profesores, quienes habían sido educados con las mismas obras[130]. Los estudiantes de la década de 1920 y principios del 1930 se veían a sí mismos como rebelándose contra un sistema corrupto impuesto sobre ellos por el Occidente capitalista, extranjero y liberal; contra la generación de sus padres, que había fracasado durante la Primera Guerra Mundial; contra el capitalismo que desarticuló al trabajador, que no le dio al trabajador una participación justa, y que había causado la depresión; se veían a sí mismos como idealistas promotores de la liberación del trabajador y del espíritu alemán[131].

Refiriéndose a los muchos estudiantes brillantes y

talentosos de Occidente que fueron a Alemania a estudiar, Friedrich Hayek señaló: "Unos cuantos profesores universitarios durante la década de 1930 han visto a los estudiantes ingleses y norteamericanos regresar de Europa sin saber con certeza si eran comunistas o nazis, y con la única certeza de que volvían con un odio a la civilización liberal occidental"[132].

La civilización liberal occidental, sin embargo, sobrevivió a la Gran Depresión y a la Segunda Guerra Mundial, y emergió más fuerte que antes. Durante la guerra y en sus secuelas, los nacionalsocialistas y la derecha colectivista fueron aniquilados físicamente, y desacreditados moral e intelectualmente. Las nuevas líneas de batalla fueron simplificadas, y quedaron rigurosamente claras: el capitalismo liberal versus el socialismo de izquierda.

[1] Jameson 1981, 20.

[2] Engels 1875, 123.

[3] Fish 1994, 68-69.

[4] Dworkin 1987, 123, 126.

[5] Heilbroner 1990; ver también Heilbroner 1993, 163.

[6] Rousseau 1755, 37.

[7] Rousseau 1755, 35.

[8] Rousseau 1755, 28.

[9] Rousseau 1755, 50.

[10] Rousseau 1755, 51.

[11] Rousseau 1755, 44, 52.

[12] Rousseau 1755, 20, 22, 48.

[13] Rousseau 1755, 49.

[14] Rousseau 1755, 54-55.

[15] Rousseau 1755, 16.

[16] Rousseau 1755, 37.

[17] Rousseau 1749, 36.

[18] Rousseau 1755, 58-9.

[19] Rousseau 1755, 50.

[20] Rousseau 1755, 14.

[21] Rousseau 1762a, 276.

[22] Rousseau 1762a, 277.

[23] Rousseau 1762a, 277.

[24] Rousseau 1762a, 269.

[25] Rousseau 1762a, 280.

[26] Rousseau 1762b, 2:7.

[27] Rousseau 1755, 22.

[28] Rousseau extendió la limitación de la razón para la limitación de sus herramientas de expresión: "Considerando los horribles desordenes causados en Europa, y juzgando el futuro a través de lo que ese progreso endiablado hace día a día, uno puede fácilmente predecir que el pueblo no tardará en adoptar, y con mucho dolor desterrar, esas terribles formas de sus Estados, formas que alguna vez tomaron para establecerlos. (1749, 61). Y siguiendo el ejemplo de Catón el Viejo y Fabricio, Rousseau instó: "Se apresuran a derribar estos anfiteatros, romper las estatuas de mármol, quemar estas pinturas, expulsar a estos esclavos que te subyugan y cuyas artes fatales vuelven a corromper" (1749, 46).

[29] Rousseau 1762b, 4:8.

[30] Rousseau 1762b, 1:6.

[31] Rousseau 1762b, 2:4.

[32] Rousseau 1762b, 3:10.

[33] Rousseau 1762b, 1:7.

[34] Rousseau 1762b, 2:4.

[35] Rousseau 1762b, 2:5.

[36] Rousseau 1765, 297, 350. Ver también 1762b, 1.9.

[37] Luis XVI fue ejecutado en la guillotina el 21 de enero, y María Antonieta fue ejecutada, también en la guillotina, el 16 de octubre.

[38] En las palabras del historiador Michael Mack: "En este sentido, los intelectuales de derecha y de izquierda estaban unidos por una herencia idealista común" (Mack 2003, 173).

[39] Höffe 1994, 17.

[40] Citado en Beiser 1992, 43.

[41] Kant 1784/1983, 27/36.

[42] Kant 1784/1983, 18/30 y 27/36.

[43] Kant 1784/1983, 18/30.

[44] Kant 1785/1963, 53/37.

[45] Kant 1786/1983, 115/53.

[46] Kant 1784/1983, 20/31.

[47] Kant 1786/1983, 111/50.

[48] Kant 1786/1983, 115/54.

[49] Kant 1784/1983, 26/36.

[50] Kant 1784/1983, 23/33.

[51] Kant 1786/1983, 122/58.

[52] Kant 1786/1983, 122/58.

[53] Kant 1784/1983, 23/33, itálicas en el original.

[54] Kant 1784/1983, 20/31.

[55] Kant 1786/1983, 121/58; ver también 1795/1983, 363/121.

[56] Kant señala una oposición fundamental entre el deseo humano y las metas de la naturaleza: "El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para la especie: ella quiere la discordia" (1784/1983, 21/32).

[57] Kant 1784/1983, 28/38.

[58] Kant 1794/1983, 328/93.

[59] Barnard 1965, 18.

[60] Berlin 1980, 14.

[61] Herder 1774, 188.

[62] Herder 1774, 187.

[63] En Barnard 1965, 54.

[64] Herder 1774, 205.

[65] Barnard 1965, 136.

[66] Herder 1774, 187.

[67] Herder 1769, 95; ver también 102.

[68] Fichte, dijo una vez a Madame de Staël: "Aprenda mi metafísica, señora, que así entonces va a entender mi ética".

[69] Fichte 1807, 84.

[70] Fichte 1807, 13.

[71] Fichte 1807, 101.

[72] Fichte 1807, 104-105.

[73] Fichte 1807, pp. 104-5.

[74] Fichte 1807, 8-9.

[75] Fichte 1807, 11.

[76] Fichte 1807, 12-13, 15.

[77] Fichte 1807, 15.

[78] Fichte 1807, 14, 20.

[79] Fichte 1807, 31.

[80] Kant 1960, 84.

[81] Fichte 1807, 33.

[82] Fichte 1807, 34-5.

[83] Fichte 1807, 23.

[84] Fichte 1807, 36.

[85] Fichte 1807, 37.

[86] Fichte 1807, 37, 38.

[87] Fichte 1807, 52.

[88] Fichte 1807, 105.

[89] En Fichte 1807, XXII.

[90] Hegel, en Rousseau 1755, XV.

[91] Hegel 1830-31, 454; ver también 1821, §236.

[92] Hegel 1830-31, 39.

[93] Hegel 1830-31, 35-36.

[94] Hegel 1830-31, 39; también 1821, Add., 152, para. 258; p. 279.

[95] Hegel 1821, Add., 152, para. 258; p. 279.

[96] Hegel 1821, §258.

[97] Hegel 1821, §272. Otto Braun, de 19 años, un voluntario que murió en la Primera Guerra Mundial, escribió en una carta a sus padres: "Mi anhelo más íntimo, lo más puro de mí, mi más secreta llama, mi más profunda fe y mi mayor esperanza siguen siendo los mismos, y todos llevan el mismo nombre: Estado. Poder construir un día el Estado como un templo, que se levanta puro y fuerte, descansando en su propio peso, grave y sublime, pero también sereno como los dioses, y con salas luminosas resplandeciendo con el brillo de la danza del sol. Esto, en el fondo, es el fin y el objetivo de mis aspiraciones" (en H. Kuhn 1963, 313).

[98] Hegel 1830-31, 39.

[99] Hegel 1821, §301.

[100] Hegel 1830-31, 35.

[101] Hegel 1830-31, 33.

[102] Hegel 1821, Add., 45, para. 70; p. 241.

[103] Hegel 1830-31, 32.

[104] Hegel 1830-31, 66-67.

[105] Hegel 1830-31, 67.

[106] Hayek 1952, 193.

[107] Lenin estaba de acuerdo con Plenge: “Es completamente imposible entender El Capital, de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y comprendido la totalidad de la lógica de Hegel. Por lo tanto, medio siglo más tarde, ¡ninguno de los marxistas ha entendido a Marx!”.

[108] Hayek 1944, 188.

[109] Hayek 1944, 188-189.

[110] Hayek 1944, 196.

[111] Craig 1978, 487.

[112] Spengler 1920, 3.

[113] Spengler 1920, 130.

[114] Spengler 1931, 94.

[115] Spengler 1931, 104, itálicas en el original.

[116] Herman 1997, 243.

[117] Sombart 1909, 90.

[118] Sombart 1909, 91.

[119] Ringer 1969, 235; ver también Spengler 1920, 130.

[120] Moeller 1923, 77; itálicas en el original.

[121] Moeller 1923, 73, 74.

[122] Moeller 1923, 73, 74. Adolf Hitler conoció a Moeller en 1920, en el Club de junio en Berlín, donde Hitler fue a dar una charla para intelectuales conservadores. Luego de la charla, Hitler dijo directamente a Moeller: “Puedes crear el esquema espiritual para la reconstrucción de Alemania. Otto Strasser, cuyo consejo tengo en alta estima, dice que eres el Jean-Jacques Rousseau de la revolución alemana. Un pensador de nacimiento. Yo soy un luchador callejero. ¡Únetenos! Si puedes convertirte en el nuevo Jean-Jacques Rousseau de la nueva Alemania, yo seré su Napoleón. ¡Trabajemos juntos!” (en Lauryssens, 1999, 94).

[123] Thälmann 1932.

[124] Pipes 1999, 220.

[125] Reuth 1990 33-34, 51.

[126] Goebbels 1929, 110. Goebbels prologó su tesis doctoral con una cita de Los poseídos, de Dostoievski: “La ciencia y la razón, desde el principio de los tiempos, han jugado un papel secundario y subordinado en la vida de las Naciones, y así será hasta el fin de los tiempos. Las Naciones se construyen y se impulsan por otra fuerza que las mece y las domina, cuyo origen es desconocido e inexplicable: esa fuerza es la fuerza de un deseo insaciable de ir hasta el final

aunque, sin embargo, al mismo tiempo niega ese final”. Michael, de Goebbels, es semiautobiográfica, y Goebbels confirió a su héroe su concepción del destino ideal: “Michael/Goebbels es el ‘Cristo-socialista’”, se sacrifica a sí mismo por amor a la humanidad” (Reuth 1990, 47).

[127] E. G., Goebbels 1925.

[128] El mismo dilema de elegir entre el socialismo nacional y el internacional fue un factor en el pensamiento político de Benito Mussolini y de Mao Zedong. Mussolini había sido un marxista ortodoxo hasta pasados sus treinta, y en ese momento decidió que el socialismo tendría mucho más éxito práctico en Italia si sus políticas se lanzaban en términos nacionalistas. Mao fue uno de los primeros miembros del Partido Comunista de China, fundado en 1921, pero desde 1923 hasta 1927 él era también un miembro del Partido Nacionalista, en parte debido a la afinidad teórica, y en parte porque él y otros miembros del Partido Comunista estaban siguiendo órdenes de Moscú (Spence 1999, 62-63). En Alemania, el dilema fue capturado perfectamente en el título de Knicker-bocker, el best-seller de la década de 1930: ¿Alemania fascista o soviética? (Arthur Koestler, en Crossman 1949, 22).

[129] Herman 1997, 251.

[130] Por ejemplo, el profesor Martin Heidegger. Las opiniones políticamente correctas de Heidegger son una combinación de temas de Hegel, Nietzsche, Spengler, Sombart y Moeller. La contribución de Heidegger es entretejer los temas políticos en su metafísica sofisticada y más fundamental, y la epistemología. Véase especialmente Heidegger 1947, 1949 y 1953.

[131] Los viejos no quieren ni entender siquiera que nosotros, los jóvenes, existimos. Defienden su poder hasta el final. Pero un día serán derrotados después de todo. La juventud debe finalmente ser victoriosa. Nosotros, los jóvenes, vamos a atacar. El atacante es siempre más fuerte que el defensor. Si nos liberamos, también podemos liberar a toda la clase obrera. Y la clase trabajadora liberada liberará a la patria de sus cadenas” (Goebbels 1929, 111).

[132] Hayek 1944, 34.

Capítulo Cinco
La crisis del socialismo

El marxismo y Esperando a Godot

Formulado por primera vez a mediados del siglo XIX, el socialismo marxista clásico hizo dos afirmaciones relacionadas, una económica y otra moral. En lo económico, argumentaba que el capitalismo era impulsado por una lógica de explotación competitiva, que causaría su "eventual colapso"; la "forma de producción comunal del socialismo", por el contrario, probaría ser económicamente superior. En lo moral, sostenía que el capitalismo era malvado, tanto por estar motivado por el interés propio de quienes estaban involucrados en la competencia capitalista, como por la explotación y la alienación que causaba la competencia; el socialismo, por el contrario, se basaría en el sacrificio desinteresado y en un modo comunitario de reparto.

En cambio, las esperanzas iniciales de los socialistas marxistas se centraban en las contradicciones económicas internas del capitalismo, que ellos pensaban que se pondrían de manifiesto en crecientes conflictos de clase. A medida que la competencia por los recursos se acentuara, la explotación capitalista del proletariado necesariamente se incrementaría. A medida que la explotación se incrementara, el proletariado tomaría conciencia de su alienación y opresión. Llegaría un punto en el cual el proletariado explotado decidiría que ya no tendría que soportarlo más, y la revolución se produciría. Por lo tanto, la estrategia de los intelectuales marxistas consistía en esperar y montar un observatorio para buscar y ver los signos y las señales de que las contradicciones del capitalismo estaban llevando lógica e inexorablemente a la revolución.

Ellos esperaron un largo tiempo. Para principios del siglo XX, después de varias predicciones fallidas de una revolución

inminente, no sólo se tornó bochornoso el hacer nuevas predicciones, sino que además se comenzaba a ver que el capitalismo estaba desarrollándose en una dirección opuesta a la forma en la que el marxismo había predicho que debería desenvolverse.

Tres predicciones fallidas

El marxismo fue y es un análisis de clases que enfrenta a las clases económicas unas contra otras en una competencia de suma cero. En ese juego, las partes más fuertes ganarían cada ronda sucesiva de la competencia, forzando a las más débiles a una situación cada vez más desesperada. Las sucesivas rondas de competencia capitalista también enfrentarían a las partes más fuertes entre sí y las pondrían en competencia unas contra otras, dividiéndolas de nuevo entre ganadoras y perdedoras, hasta que el capitalismo generara una estructura social económica caracterizada por algunos pocos capitalistas en la cúspide, y con el control de los recursos económicos de la sociedad, mientras que el resto de la sociedad sería empujada a la pobreza. Ni siquiera la naciente clase media del capitalismo permanecería estable, pues en la lógica de la competencia de suma cero, se apiñarían unos pocos en una clase media capitalista y el resto en el proletariado.

De este análisis de clases surgieron tres predicciones bien definidas. Primero, se predijo que el proletariado aumentaría en términos de porcentaje de la población y se volvería más pobre: a medida que la competencia capitalista avanzara, más y más personas se verían forzadas a vender su labor; a medida que la oferta de quienes vendían su trabajo aumentara, los salarios que podrían exigir necesariamente decaerían. Segundo, predijo que la clase media se reduciría a un porcentaje muy pequeño de la población: la competencia de suma cero implica que hay ganadores y perdedores, que mientras unos pocos resultarían consistentemente ganadores, convirtiéndose en capitalistas ricos, la mayoría perdería en

algún momento y serían forzados a volverse proletarios. Tercero, predijo que los capitalistas también disminuirían en términos de porcentaje de la población: el juego de suma cero también se aplicaría a la competencia de los capitalistas entre sí, generando unos pocos ganadores consistentes con el control sobre todo, mientras el resto sería empujado hacia abajo en la escala económica.

Sin embargo, no fue ésa la forma en la que se dieron los hechos. A principios del siglo XX parecía que las tres predicciones habían fallado en su caracterización del desarrollo de los países capitalistas. La clase de los trabajadores manuales había disminuido como porcentaje de la población, a la vez que estaba comparativamente mejor. Y la clase media había crecido sustancialmente, tanto en el porcentaje de la población como en términos de riqueza, y lo mismo ocurrió con relación a la clase alta.

El socialismo marxista se encontró así frente a un conjunto de problemas teóricos: ¿por qué las predicciones no se cumplieron? Aún más apremiante fue el problema práctico de la impaciencia: si las masas proletarias eran el material de la revolución, ¿por qué no se produjeron revueltas? La explotación y la alienación "tenían" que estar allí, a pesar de las apariencias superficiales, *y* "debían" ser sentidas por las víctimas del capitalismo, el proletariado. Entonces ¿qué debía hacerse con la clase obrera decididamente no revolucionaria? Luego de décadas de aguardar esperanzados y precipitarse con atención sobre cualquier señal de descontento de los trabajadores, el simple hecho era que el proletariado no estaba por rebelarse en ningún plazo a la vista.

Consecuentemente, la estrategia de la espera necesitaba ser reconsiderada[1].

El socialismo necesita una aristocracia

Muchos teóricos tuvieron el mismo pensamiento. Entre los

primeros estaban los fabianos en Inglaterra, guiados por Beatrice y Sidney Webb, que obtuvieron reconocimiento por parte de George Bernard Shaw. Con la típica flema inglesa, los fabianos decidieron abandonar todo ese discurso tan desagradable de la revolución y procurar el socialismo por evolución, por medio de reuniones, discusiones, folletos y votos. También decidieron tempranamente abandonar la estrategia de esperar a que el proletariado cambiara a la sociedad desde abajo hacia arriba. Sostenían que ese enfoque requería una excesiva confianza en los poderes del trabajador común. Como Beatrice Webb escribió en sus memorias, "tenemos poca fe en el 'hombre sensual promedio', no creemos que él pueda hacer mucho más que describir sus lamentos, no pensamos que éste pueda darnos las soluciones"[2]. Tanto para las soluciones que nos recomiende, como para la iniciación de las medidas necesarias para imponerlos, el fuerte liderazgo de una élite es esencial.

Gráfica 5.1: Visión del marxismo sobre la lógica del capitalismo
"Los ricos se vuelven más ricos, y los pobres se vuelven más pobres"

Clase	Obrera	Media	Alta
Estatus inicial	Débil, pobre	Cómodo pero inestable	Poderosa, rica
Resultado inicial	Explotado	Cae en la clase obrera o escala a la clase alta	Explotación despiadada
Predicción para el futuro	El porcentaje de la población de clase obrera aumenta; obreros pobres y revolucionarios	El porcentaje de la población disminuye hasta cero	El porcentaje de la población disminuye
Resultados reales	El porcentaje de la población disminuye; trabajadores confortables/complacientes	El porcentaje de la población aumenta	El porcentaje de la población aumenta

En Rusia, antes de la revolución de 1917, Lenin también había modificado la teoría marxista en la misma dirección para hacerla aplicable en el contexto ruso. Los rusos ciertamente tenían un montón de protestas, pero aquella mayoría doliente no estaba haciendo mucho al respecto; parecían aceptar impasiblemente que tal cosa era su destino fatídico en la vida. Era difícil culpar al capitalismo por sus reclamos, dado que Rusia seguía siendo un bastión del feudalismo. Lenin tenía una explicación de por qué el proletariado de las Naciones capitalistas de Occidente no se

rebelaban de su yugo de opresión y alienación; los capitalistas occidentales ingeniosamente exportaron la miseria a los más pobres, a los países subdesarrollados[3], pero eso no iba a ayudar mucho en Rusia. De acuerdo con el marxismo clásico, esperar al socialismo en Rusia significaba esperar que el capitalismo llegase a Rusia, que luego desarrollara un proletariado industrial, que el proletariado entonces lograse una conciencia de clase colectiva, y luego se rebelase contra el opresor. Eso tomaría un tiempo exasperantemente largo. Así que la teoría de Marx tuvo que ser alterada. El socialismo en Rusia no podía esperar el desarrollo del capitalismo maduro. La revolución tendría que llevar a Rusia directamente del feudalismo al socialismo. Sin el proletariado organizado del capitalismo, la transición requeriría que una élite lo hiciera, a través de la fuerza de la voluntad y la violencia política, efectuando una "revolución desde arriba", para entonces imponer el socialismo sobre todos en una "dictadura del proletariado"[4].

En China, Mao Zedong llegó a conclusiones similares en la década de 1920. Mao se había inspirado en los resultados de la Revolución Bolchevique de 1917. Escribió en aquel momento que Rusia era "el número uno de los países civilizados del mundo"[5], pero él no estaba conforme con los resultados de sus esfuerzos y los de otros comunistas por educar y organizar al campesinado chino. Así es que decidió que el socialismo tendría que surgir directamente del feudalismo. Comparada con Rusia, China tenía todavía menos conciencia política de masas. En consecuencia, Mao creía que mientras el campesinado tenía un papel que desempeñar para hacer que la revolución se produjera, era esencial un liderazgo fuerte de élite[6]. Mao, a diferencia de Lenin, introdujo otras dos modificaciones. La visión marxista clásica del socialismo incluía una economía industrial, desarrollada y tecnológica, capaz de cambiar el rumbo y

mantenerse por la fuerza de la lógica (dialéctica). Mao le restó importancia a la tecnología y a la racionalidad: el socialismo chino sería más agrario y de baja tecnología, y se produciría menos por la lógica y la razón que por la pura e impredecible fuerza afirmativa de la voluntad.

Volviendo al contexto europeo de la década del veinte, la necesidad del liderazgo fuerte fue confirmada a la mayoría de los radicales por la impotencia de los socialdemócratas alemanes. Siendo entonces el Partido Socialista líder en el mundo, y teniendo el control del Gobierno de Alemania durante la mayor parte de la década, los socialdemócratas resultaron ser incapaces de lograr nada. Para Georg Lukács, Max Horkheimer y los pensadores tempranos de la Escuela de Frankfurt, esto también señalaba la necesidad de una modificación de la teoría marxista clásica[7]. Librados a sus propios recursos, el proletariado y sus voceros simplemente se regodearían en banalidades. No sólo el liderazgo socialdemócrata era demasiado tibio y componedor, sino que sus mismas bases de votantes entre las clases obreras estaban desorientadas acerca de sus verdaderas necesidades y su propia condición real, enmascarada por su condición de oprimidos.

La lección que el ala más de izquierda extrajo de los radicales de izquierda fue: eso pasaba por la democracia. Eso pasaba por las bases, por el enfoque de abajo hacia arriba, por apelar a las masas a la espera de que hicieran algo. Lo que el socialismo necesita es un liderazgo, liderazgo que diagnosticaría claramente los problemas del capitalismo, determinaría los remedios y actuaría con decisión y sin piedad para alcanzar el socialismo, diciéndole sobre la marcha a las masas lo que necesitan escuchar, qué hacer y cuándo.

Irónicamente, para 1930 grandes segmentos de la izquierda radical llegaron a estar de acuerdo con aquello que los nacionalsocialistas y los fascistas habían sostenido durante

mucho tiempo: que el socialismo necesitaba una aristocracia. Fue concedido: la ultraderecha y la mayor parte de la ultraizquierda ahora coincidían, el socialismo debía ser “*para*” el pueblo, pero no podía ser “*por*” el pueblo. Al pueblo debe decírsele lo que necesita y cómo obtenerlo y, por lo tanto, la dirección y el ímpetu deben venir de una élite.

Así, la Unión Soviética llegó a ser la gran esperanza del socialismo. Con Joseph Stalin poniendo ahora en movimiento a Rusia, precisamente sobre ese modelo elitista, la Unión Soviética parecía ser la respuesta para las plegarias de la mayoría de los socialistas de izquierda. Las predicciones fallidas del socialismo marxista clásico podían ser dejadas a un lado y olvidadas: los ajustes teóricos apropiados y prácticos habían sido realizados, y el futuro lucía brillante para el socialismo.

Buenas noticias para el socialismo: depresión y guerra

Casi mejor que el ejemplo de la Unión Soviética fue la aparición de los largamente esperados problemas económicos en el Occidente capitalista. Con la llegada de la Gran Crisis de 1929 y la subsiguiente Gran Depresión, después de ser contenidas tanto tiempo, finalmente las contradicciones internas del capitalismo se estaban manifestando. La utilización de la capacidad de producción cayó, el desempleo se disparó incontrolablemente, la tensión entre las clases aumentó dramáticamente y, mientras los meses se convertían en años, ninguna recuperación estaba a la vista.

Todos los socialistas vieron inmediatamente la oportunidad que les brindaba la Depresión. Seguramente cualquiera podría percibir que éste debía ser el fin del camino para el capitalismo liberal. Incluso las clases trabajadoras menos perspicaces, especialmente porque cargaban con la parte del dolor, fueron capaces de percibirlo. Todo lo que los socialistas tenían que hacer era actuar juntos y guiados por un grupo directivo intransigente de líderes, para darle al

capitalismo tambaleante el empujón que faltaba y arrojarlo al basurero de la historia[8].

No funcionó de esa forma para los socialistas de izquierda. Tanto en Alemania como en Italia los nacionalsocialistas probaron ser mejores en tomar ventaja de la Depresión al ingeniarse para continuar engañando al proletariado sobre sus necesidades reales, y robarles de esa manera los votos a los socialistas de izquierda.

Cuando el mundo se encaminó a la guerra a finales de 1930, el inicio de las hostilidades trajo esperanza a la izquierda. El esfuerzo bélico por parte de las Naciones capitalistas liberales tenía que ser su última y desesperada esperanza de salvar algo. También existía la fuerte posibilidad de que si la guerra continuaba, los liberales y los nacionalsocialistas se mataran unos a otros o, al menos, se debilitasen seriamente entre sí, dejando el campo abierto al socialismo de izquierda, bajo el liderazgo de la Unión Soviética, para barrer el mundo.

Una vez más, eso no ocurrió. La guerra produjo una enorme destrucción en ambas partes, pero fueron escasos los logros para los socialistas de izquierda. Física y psicológicamente, Alemania estaba devastada al final de la guerra. Ideológicamente, la derecha colectivista fue derrotada, desmoralizada y merecidamente demonizada. Pero en Occidente, a pesar de sus pérdidas y el hastío por la guerra, las Naciones capitalistas estaban físicamente movilizadas y psicológicamente jubilosas. Hicieron una transición de la guerra a la paz en forma relativamente suave, y vieron su victoria no sólo como un triunfo material, sino también como un triunfo moral para el liberalismo, la democracia y el capitalismo.

Desde la perspectiva de la izquierda, entonces, la derrota de la derecha colectivista fue un arma de doble filo: el odiado enemigo había sido eliminado, y la izquierda estaba ahora

sola en el campo de batalla en la lucha contra un Occidente capitalista liberal victorioso y vigoroso.

Malas noticias: el capitalismo liberal rebota

En la década del cincuenta, las Naciones liberales sorprendentemente se habían recuperado de la depresión, de la guerra y, lo que era todavía peor, florecían bajo el capitalismo.

Eso fue extremadamente decepcionante para la izquierda, pero no fue necesariamente una situación sin salida. La teoría del imperialismo de Lenin había explicado que los efectos de la explotación capitalista no se sentirían en las Naciones poderosas y ricas, debido a que éstas simplemente exportarían esos costos a las Naciones en vías de desarrollo. Así, la esperanza para la revolución quizá podría encontrarse en las Naciones capitalistas en vías de desarrollo. Pero al poco tiempo esa esperanza se esfumó; la opresión exportada no se podía encontrar tampoco en esas Naciones. Las que adoptaron en diversos grados el capitalismo no sufrían a raíz de su comercio con las más ricas. Por el contrario, el comercio era mutuamente beneficioso, y desde sus comienzos humildes, aquellas Naciones que adoptaron medidas capitalistas ascendieron primero al confort y luego a la riqueza[9]. Tal como un adolescente típicamente empieza en trabajos de baja tecnología, orientados a las tareas manuales de baja paga, adquiere habilidades, y entonces es promovido a posiciones de alta tecnología, con un manejo intensivo de la información, y de alta remuneración; las Naciones capitalistas en vías de desarrollo siguieron el mismo patrón. Y en los países más desarrollados, la riqueza global iba en aumento, y la pobreza disminuía aún más. Lo que antes eran lujos se estaban convirtiendo en estándar, y las clases trabajadoras disfrutaban de un empleo estable, de televisores, de la última moda y de vacaciones a través del país en sus automóviles nuevos.

Consecuentemente, en los cincuenta la izquierda radical centró su atención y sus esperanzas aún con más fuerza en la Unión Soviética, esperando que ésta desplazara al Occidente capitalista como ejemplaridad de idealismo moral, y también como modelo perfecto de producción económica.

Esas esperanzas pronto iban a fracasar cruelmente. A pesar de la falsedad de los datos económicos y de la intensa propaganda, la Unión Soviética estaba experimentando dificultades crónicas para proveer artículos básicos de consumo y de alimentación para su pueblo. Algunos éxitos de producción habían sido logrados, redirigiendo cantidades inmensas de recursos a las industrias pesadas y militares. Incluso, como proveedor de las necesidades básicas de su pueblo, la Unión Soviética no solamente no estaba progresando, sino que en muchas áreas su producción había declinado hasta niveles que estaban por debajo de los anteriores a 1917, en la época previa a la revolución comunista. En 1950, los datos provenientes de las fuentes contemporáneas, tanto soviéticas como americanas, pintaban el mismo cuadro[10].

Gráfica 5.2: Existencia total de animales en la Unión Soviética (000,000)

	Vacas	Ganado (incluyendo vacas)	Cerdos	Ovejas y cabras	Caballos
1916	28.8	58.4	23.0	96.3	38.2
1928	33.2	66.8	27.7	114.6	36.1
1941	27.8	54.5	27.5	91.6	21.0
1950	4.6	58.1	22.2	93.6	12.7
1951	24.3	57.1	24.4	99.0	13.8
1952	24.9	58.8	27.1	107.6	14.7
1953	24.3	56.6	28.5	109.9	15.3

Fuente: Informe de Khrushchev a la Sesión Plenaria del Comité Central, del 3/9/1953, Pravda 15/9/1953, y Vestnik Statistiki, Nº 5 (5/1961).

Gráfica 5.3: La producción física bruta para artículos seleccionados de comida

	Granos	Papas	Vegetales	Leche	Carne (peso neto)	Huevos
1940	83.0	75.9	13.7	33.64	4.69	12.21
1950	81.4	88.6	9.3	33.31	4.87	11.70
1951	78.9	59.6	9.0	36.15	4.67	13.25
1952	92.0	68.4	11.0	35.70	5.17	14.40
1953	82.5	72.6	11.4	36.47	5.82	16.06

Todos los valores en millones de toneladas, excepto los huevos que están dados en billones de unidades. Fuente: Comité Económico colectivo (86 Cong., sesión 1.), Comparaciones de los Estados Unidos y las Economías Soviéticas, 1959.

Los datos eran escasos y condicionados a interpretaciones estrechas y sesgadas, pero para mediados de los cincuenta, una década después del final de la guerra, la realidad estaba lejos de la rosa roja de la esperanza, incluso para el más ardiente de los camaradas políticos soviéticos.

La rosa fue triturada en 1956.

Peores noticias: las revelaciones de Kruschev y Hungría

Los socialistas generalmente estaban dispuestos a admitir que posiblemente, sólo posiblemente, la producción económica capitalista superaría a la producción socialista. Pero ningún socialista estuvo nunca dispuesto a considerar que el capitalismo podría desafiar exitosamente al Socialismo "en términos morales"[11]. El socialismo era impulsado más que ninguna otra cosa por una ética del altruismo, por una convicción de que la moralidad se centra en el desinterés, en estar dispuesto a poner las necesidades de los otros antes que las de uno y, si es necesario, en estar dispuestos a sacrificarse por los otros, especialmente por esos otros que son más débiles y necesitados. Así, para un socialista, cualquier Nación socialista tiene que ser moralmente superior a cualquier Nación capitalista; los líderes socialistas están por definición primordialmente preocupados por las necesidades de los ciudadanos, y son sensiblemente receptivos a sus expresiones sobre sus preocupaciones, a sus reclamos y, cuando hay problemas, a sus necesidades más urgentes.

El año 1956 le propinó dos golpes a esa fe. El segundo golpe llegó hacia fines del año, en octubre, con la sangrienta represión de una revuelta en el Estado satélite soviético de Hungría. El fuerte descontento por los problemas económicos crónicos y por estar bajo el pulgar de Moscú condujo a manifestaciones y brotes de resistencia física a la autoridad por parte de trabajadores húngaros, estudiantes y otros. La respuesta soviética fue rápida y brutal: fueron enviados tanques y tropas, los manifestantes y sus organizadores

fueron asesinados o ejecutados, y la rebelión fue suprimida. La lección a los húngaros fue aplicada ante una audiencia mundial: el disenso no está permitido; calla, aguanta y obedece.

El primer golpe, sin embargo, propinado en febrero de 1956, fue el que tuvo el impacto más devastador en el futuro del socialismo de izquierda. En un "discurso secreto" en el vigésimo Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, Nikita Kruschev hizo una sensacional revelación de los crímenes de la era de Stalin. En nombre del futuro del socialismo, Stalin había torturado a millones de sus propios ciudadanos, los había sometido a privaciones inhumanas, los había ejecutado o los había enviado a morir en campos de trabajos en Siberia. Lo que había sido desmentido como propaganda capitalista fue ahora revelado como certeza por el líder del mundo socialista: la Nación socialista insignia era culpable de horrores en una escala inimaginable.

Las impactantes revelaciones de Kruschev causaron una crisis moral en el seno de la izquierda socialista. ¿Podría ser verdad? O, con una luz de esperanza, ¿podría ser que Kruschev estuviera exagerando o mintiendo para ganar espacio político? O, más siniestra, ¿se había convertido el líder del mundo socialista en un títere de la CIA, esa agencia mentirosa del imperialismo capitalista? Pero si las revelaciones de Kruschev fueran incluso parcialmente ciertas, entonces, ¿cómo pudieron haber ocurridos tales horrores en el socialismo? ¿Es posible que haya fallas en el socialismo mismo? No, por supuesto que no. Y entonces, qué se hace con esos regodeantes capitalistas, que dicen odiosamente: "¿No te lo dije?"[12].

Los cismas se produjeron inmediatamente en los círculos de ultraizquierda que discutían sobre la respuesta apropiada a las revelaciones, ¿no era la Unión Soviética el ideal socialista, o Kruschev era un traidor de la causa? Algunos creyentes

genuinos y extremos tomaron la posición de que Kruschev era un traidor y que, en todo caso, cualquier cosa que Stalin hubiera hecho no era un reflejo exacto del socialismo. Esa línea se hizo más difícil de sostener cuando con el tiempo aparecieron más revelaciones acerca de la vida en la Unión Soviética, confirmando con gran detalle lo que Kruschev había dicho. Alexander Solzhenitsyn en su Archipiélago Gulag, publicado primero en Occidente en 1973, fue el más leído y condenatorio. El libro de Solzhenitsyn se basó en una extensiva investigación, y en su propia experiencia de primera mano durante su confinamiento de ocho años a los campos de trabajos forzados, por el crimen de haber escrito en 1945 una carta crítica al régimen de Stalin.

Cuando se hizo imposible seguir creyendo en la moralidad de la Unión Soviética, un contingente cada vez más reducido de creyentes verdaderos desplazó su devoción, hacia la China comunista de Mao. Pero entonces llegaron revelaciones de horrores todavía peores en China en la década del sesenta, incluyendo treinta millones de muertos entre 1959 y 1961. Entonces Cuba fue la gran esperanza, y después Vietnam, luego Cambodia, después Albania por algún tiempo a finales de los setenta, y luego Nicaragua en los ochenta. Pero los datos y las decepciones se amontonaron, todos dando un contundente y devastador mazazo sobre la capacidad del socialismo para reclamar una sanción moral[13].

Un conjunto de datos que miden la moralidad se reproduce a continuación en forma de un cuadro comparativo de los Gobiernos liberales democráticos, autoritarios y totalitarios en términos de una medida de la moralidad: el número de sus propios ciudadanos que esos Gobiernos asesinaron.

Incluidos en la casilla (totalitarios muertos por el propio Gobierno) se cuentan diez a doce millones de seres humanos asesinados por los nacionalsocialistas alemanes en el período 1933-1945. Descontando ese número de ciento treinta y ocho

millones y restando también algunos millones asesinados por varios otros regímenes totalitarios, significa que cerca de ciento diez millones de seres humanos fueron muertos a manos de los Gobiernos de las Naciones inspiradas por el socialismo de izquierda, primordialmente socialismo marxista.[14]

Además de los verdaderos creyentes, son pocos los socialistas de ultraizquierda que esperaron hasta después de 1950 para ver qué nuevos datos condenatorios podrían aparecer. En Francia, por ejemplo, la mayoría de los intelectuales franceses se habían unido al Partido Comunista en los cincuenta, incluyendo a Michel Foucault, o al menos se transformaron en simpatizantes muy fuertes, como lo hizo Jacques Derrida. Foucault estaba disconforme con la autoridiculización que la agrupación del Partido exigía: “Ser obligado a respaldar un hecho que fue totalmente más allá de lo creíble (…) era parte de ese ejercicio de la ‘disolución del yo’, de la búsqueda de una forma de ser ‘otro’”[15]. Y es así, como reporta Derrida, que muchos comenzaron a tomar distancia:

> “Para muchos de nosotros, un cierto final (y hago énfasis en cierto) del marxismo comunista no esperó hasta el reciente colapso de la URSS y todo lo que de ella dependiera de ella en todo el mundo. Todo eso empezó, todo eso fue incluso un deja vu, indudablemente, a principios de los años 50”[16].

La crisis de la década del cincuenta fue suficiente para que la mayoría de los intelectuales de izquierda en todo el mundo reconocieran que la causa por el socialismo estaba en serios problemas, en términos económicos y morales. Y se dieron cuenta de que seguir adhiriendo al socialismo se hacía doblemente difícil por el hecho de que a los países capitalistas les estaba yendo bien económicamente, y en su mayor parte incluso estaban yendo en la dirección correcta en términos

morales. Es difícil discutir con la prosperidad y hacer que se tenga algún reparo sobre el estado moral del capitalismo, cuando en la práctica se confronta con las revelaciones sobre las muy reales y horribles fallas del socialismo.

Gráfica 5.4: Las muertes por democidio* comparadas con las muertes en guerras internacionales, 1900-1987

	Democráticos	Autoritarios	Totalitarios
Muertos por el propio gobierno	2 millones	29 millones	138 millones *
Muertos en guerras internacionales	4.4 millones	15.3 millones	14.4 millones

* "Democidio" es definido como "el asesinato de la propia gente". Los Gobiernos comunistas dan cuenta de ciento diez millones de estas muertes. Fuente: Rummel 1994.

Algunos intelectuales de izquierda se retiraron desesperados. "El milenio ha sido cancelado", escribió el historiador socialista Edward Hyams, concluyendo con una nota de renuncia[17]. Para muchos teóricos de la ultraizquierda, la crisis sólo significaba que se necesitaban más respuestas y más radicales aún frente al capitalismo.

Respondiendo a la crisis: un cambio en el estándar ético del socialismo

Lo que una vez había sido una izquierda marxista monolítica se dividió en numerosos bandos. Todos los bandos reconocían, sin embargo, que aunque la lucha contra el capitalismo debía continuar, la primera orden del día era alejar al socialismo de la Unión Soviética. Así como el desastre del nacionalsocialismo en Alemania no había sido el socialismo, el desastre del comunismo en la Unión Soviética tampoco lo había sido. De hecho, no hubo sociedades realmente socialistas en ninguna parte, y apuntar el dedo de la condena moral, simplemente carecería de sentido.

Sin Estados realmente socialistas a los cuales sostener como ejemplos positivos de la práctica socialista, las nuevas estrategias de la izquierda se enfocaron casi exclusivamente en la crítica a las Naciones capitalistas liberales.

La primera nueva estrategia de importancia requería alterar el patrón ético por el cual el capitalismo era atacado. Una

crítica tradicional a aquél era que causaba la miseria: excepto para los muy pocos ricos en la cúspide de la escala social, el capitalismo empujaría a la mayoría de las personas a la mera subsistencia, y sería por lo tanto inmoral, pues el test moral básico de un sistema social es su habilidad para proveer a las necesidades económicas básicas de la gente. El patrón ético usado para criticarlo era, consecuentemente, el eslogan de Marx en la Crítica del programa Gotha: "De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad"[18]. Satisfacer la necesidad era, por lo tanto, el criterio fundamental de la moralidad.

Pero, al llegar a los cincuenta, fue difícil sostener la posición de que el capitalismo fracasa en satisfacer las necesidades de sus pueblos. De hecho, una parte importante del problema parecía ser que el capitalismo había satisfecho las necesidades de su pueblo tan bien, que las personas se volvieron gordas y complacientes, y para nada revolucionarias. Así es que el patrón moral que ponía como prioritaria la satisfacción de las necesidades, perdía utilidad en una crítica al capitalismo.

De la necesidad a la igualdad

Un nuevo patrón ético era, por lo tanto, necesario. Con gran fanfarria, entonces, buena parte de la izquierda cambió su patrón ético oficial de la "necesidad", al de la "igualdad". La crítica primaria al capitalismo ya no sería que no era capaz de satisfacer las necesidades del pueblo, sino que el pueblo no obtenía una parte equitativa en el reparto.

Los socialdemócratas alemanes tomaron la delantera en el desarrollo de la nueva estrategia. Siendo el partido que descendía en forma más directa del mismo Marx y siendo todavía el partido socialista líder del mundo occidental, los socialdemócratas hicieron cambios importantes en su Programa Básico, en un Congreso Especial del Partido en Bad Godesberg, en noviembre de 1959. El cambio más importante

fue el énfasis en la igualdad. El "programa Godesberg" relanzó el partido: de ser un partido de los trabajadores indefensos y empobrecidos, lo convirtió en un partido del pueblo en general. Dado que los trabajadores parecían desempeñarse bastante bien bajo el capitalismo, el foco tuvo que desplazarse a otras patologías capitalistas: sus variadas desigualdades en diversas dimensiones sociales. Una dimensión elegida que se priorizó fue la diferencia en el tamaño desigual de las empresas. Algunas empresas son mucho más grandes que otras, lo que les daba una ventaja desleal sobre sus competidores más pequeños. Por lo tanto, la igualación del competitivo campo de juego se convirtió en la nueva meta. Los socialdemócratas ya no condenarían a todas las empresas privadas como rapaces, ni exigirían su socialización definitiva. En lugar de ello, presionarían por reducir de tamaño las empresas más grandes, y por el fortalecimiento de las empresas pequeñas y medianas. En otras palabras, el logro de la igualdad suplantó la satisfacción de las necesidades básicas en el nuevo estándar por el cual evaluar al capitalismo.

Una variante de esta estrategia estaba implícita en una nueva definición de la "pobreza", que la izquierda comenzó a ofrecer a comienzos de los sesenta: la pobreza que causa el capitalismo no es "absoluta" sino "relativa". Popularizado en los Estados Unidos por Michael Harrington y otros[19], el nuevo argumento abandonó la pretensión de que el capitalismo generaría un proletariado físicamente desnutrido y consecuentemente revolucionario; el capitalismo no causa tal pobreza "absoluta". En vez de eso, el proletariado se volvería revolucionario debido a que, mientras sus necesidades "físicas" básicas estaban siendo satisfechas, veían que algunos otros en la sociedad tenían en forma "relativa", bastante más que ellos. Sintiéndose excluidos y sin oportunidades reales para alcanzar la buena vida que los ricos

estaban disfrutando, el proletariado experimentaría opresión "psicológica", y así sería llevado a medidas desesperadas.

Otra variante de esta estrategia emergía a medida que el movimiento socialista, que antes era monolíticamente marxista, se dividía en respuesta a la crisis del socialismo. Al abandonar el análisis económico tradicional de clases, el esfuerzo debería ser enfocado en lograr una "conciencia de clase" universal; los activistas y los pensadores de izquierda enfocaron su atención en subdivisiones más estrechas de la especie humana, concentrando sus esfuerzos en los casos especiales de la mujer y de las minorías raciales y étnicas. Los amplios tópicos marxistas de conflicto y opresión se desplazaron a los análisis de los nuevos grupos contestatarios, pero el tema dominante era la igualdad. Al igual que con el aspecto económico del proletariado, era difícil negar que las mujeres y los grupos étnicos minoritarios habían tenido progresos importantes en las Naciones capitalistas liberales. Así es que de nuevo la crítica del capitalismo no podía alegar que condujo a esos grupos a la esclavitud o a la pobreza categórica o a alguna otra forma de opresión. En lugar de eso se centró en la falta de igualdad entre grupos, por ejemplo, no era que las mujeres estaban siendo empujadas a la pobreza, sino que, como grupo, se las había mantenido relegadas de lograr la igualdad económica con los hombres[20].

Un nuevo énfasis en el principio de igualdad y una disminución del énfasis en el principio de necesidad eran comunes a todas estas variaciones. En efecto, al sustituir el estándar ético de la necesidad por el de la igualdad, todas estas nuevas variedades del socialismo de izquierda resolvieron citar menos a Marx y más a Rousseau.

De "la riqueza es buena" a "la riqueza es mala"

Un segundo cambio en la estrategia de la izquierda implicaba un cambio todavía más audaz de los estándares éticos. Tradicionalmente, el socialismo marxista suponía que

la adecuada satisfacción de las necesidades humanas era una prueba básica de la moralidad de un sistema social. El logro de la riqueza, consecuentemente, era algo bueno, ya que traía con ella mejor nutrición, vivienda, cuidado de la salud y tiempo libre. Y así se sostenía que el capitalismo era malo, porque los marxistas creían que le negaba a la mayor parte de su población la capacidad para disfrutar de los frutos de la riqueza.

Cuando se hizo evidente que el capitalismo era muy bueno en la producción de la riqueza y en la distribución de sus frutos, y que el socialismo era muy malo para eso, dos nuevas variantes en el pensamiento de la izquierda desviaron este argumento dentro de su cabeza, y comenzaron a condenar al capitalismo precisamente por ser tan bueno en la producción de riqueza.

Una variante de este argumento apareció en los escritos cada vez más populares de Herbert Marcuse. Próximo a ser el filósofo principal de la nueva izquierda, Marcuse era muy conocido por haber llevado a la fama los puntos de vista de la Escuela de Frankfurt en el mundo de habla inglesa, especialmente en América del Norte. Entrenado en filosofía en Alemania, fue asistente de Heidegger desde 1928 hasta 1933, y en su metafísica y epistemología profundizó en la misma veta hegeliana que Heidegger. Políticamente, sin embargo, estaba muy comprometido con el marxismo, y se preocupaba por adaptarlo a la inédita capacidad de recuperación del capitalismo en la resistencia a la revolución.

Siguiendo a Marx, Marcuse creía que el propósito histórico del proletariado era ser una clase revolucionaria. Su tarea era derrumbar al capitalismo. Pero eso presuponía que el capitalismo llevaría al proletariado a la miseria económica, tarea en la cual había fallado. En cambio, había producido grandes cantidades de riqueza; y aquí viene la innovación, el capitalismo usó esa riqueza para oprimir al proletariado. Al

hacer que los miembros del proletariado se volvieran lo suficientemente ricos como para sentirse cómodos, el capitalismo creó una clase cautiva: el proletariado pasó a estar encerrado dentro del sistema capitalista, dependiendo de sus golosinas y esclavizado por el propósito de escalar la ladera económica, y con "las acciones agresivas de 'ganarse la vida'"[21]. No sólo ésta era una forma velada de opresión, sostenía Marcuse, sino que el proletariado se había apartado de su tarea histórica debido a las comodidades y a los artilugios del capitalismo.

El capitalismo está produciendo toda esa riqueza, por consiguiente, es malo: está en desafío directo del imperativo moral del progreso histórico hacia el socialismo. Sería mucho mejor si el proletariado estuviera en la miseria económica bajo el capitalismo, porque entonces se darían cuenta de su opresión, y estaría psicológicamente preparado para realizar su misión histórica[22].

La segunda variante se observó en el giro que la izquierda tomó hacia la creciente preocupación por las cuestiones medioambientales. A medida que el movimiento marxista se fracturaba y mutaba en nuevas formas, los activistas e intelectuales de izquierda comenzaban a buscar nuevos métodos para atacar al capitalismo. Las cuestiones ambientales, junto con los problemas de las mujeres y de las minorías, llegaron a ser vistos como una nueva arma en el arsenal contra el capitalismo.

La filosofía ambiental tradicional no estaba, en principio en conflicto con el capitalismo. Se sostenía que un medio ambiente limpio, sustentable y bello era algo bueno, porque vivir en tal ambiente hacía más saludable, más rica y más agradable la vida humana. Los seres humanos, actuando en su propio beneficio, cambian sus entornos para hacerlos más productivos, más limpios y más atractivos. En el corto plazo, a menudo hay costos y compromisos entre el crecimiento

económico y la limpieza del medio ambiente. Pero el argumento era que en el mediano y largo plazo una economía saludable es compatible con un medio ambiente sano. A medida que los seres humanos se vuelven más ricos, tienen más ingresos disponibles con los cuales hacer sus entornos más limpios y más bellos.

Los nuevos ímpetus en el pensamiento ambiental, sin embargo, trajeron los conceptos marxistas sobre la explotación y la alienación a la agenda ambiental. Como la parte más fuerte, los humanos necesariamente explotan dañosamente a las partes más débiles, a las otras especies y al medio ambiente inorgánico mismo. En consecuencia, a medida que la sociedad capitalista se desarrolla, el resultado de la explotación es una forma biológica de alienación: los humanos se alienan a sí mismos del medio ambiente despojándolo y haciéndolo inhabitable; las especies no humanas son marginadas, hasta ser llevadas a la extinción.

En este análisis, el conflicto entre la producción económica y la salud del medio ambiente no es algo del corto plazo, sino que es inevitable y fundamental. La producción de la riqueza misma está en conflicto mortal con la salud del ambiente. Y el capitalismo, que es tan bueno para producir riqueza, debe ser, por lo tanto, el enemigo número uno del medio ambiente.

La riqueza, por consiguiente, ya no es buena. Vivir simplemente, evitando tanto como sea posible producir o consumir, sería el nuevo ideal[23].

Los ímpetus de esta nueva estrategia, perfectamente captados en el título de Rudolf Bahro Del rojo al verde, integró el nuevo énfasis de la igualdad sobre la necesidad. En el marxismo, el dominio tecnológico de la humanidad sobre la naturaleza era algo asumido por el socialismo. El marxismo fue un humanismo en el sentido de poner los valores humanos en el núcleo de su marco de valores, y asumir que el medio ambiente está allí para que los seres humanos lo usen y

gocen para sus propios fines. Pero, los críticos igualitaristas comenzaron a argumentar con más fuerza que, simplemente así como a los varones, el poner sus propios intereses por encima los llevó a someter a las mujeres, y así como a los blancos el poner sus propios intereses por encima, los condujo a subyugar a todas las demás razas, los humanos, al poner sus propios intereses por encima, sometieron a las otras especies y al medio ambiente como un todo.

La solución propuesta entonces fue la radical igualdad moral de todas las especies. Debemos reconocer no sólo que la productividad y la riqueza son el mal, sino también que todas las especies, desde las bacterias a los piojos de la madera, desde los osos hormigueros hasta los humanos son iguales en valor moral. La "ecología profunda", como fue llamado tal igualitarismo radical aplicado a la filosofía ambiental, rechazó así los elementos humanísticos del marxismo, y los sustituyó explícitamente por el marco antihumanista de valores de Heidegger[24].

En efecto, al rechazar el socialismo de alta tecnología y sustituirlo por la visión de un socialismo igualitario de baja tecnología, esta nueva estrategia de la izquierda también decidió citar menos a Marx y más a Rousseau.

Respondiendo a la crisis: cambio en la epistemología del socialismo

Mientras algunos en la izquierda modificaron su ética, otros se pusieron a revisar la epistemología y la psicología marxistas. A partir de los años veinte y treinta se dieron algunas tempranas sugerencias de que el marxismo era demasiado racional, demasiado lógico y determinista. En la década del veinte, Mao declamó que la voluntad y la afirmación de los campesinos, y especialmente de los líderes, contaban más, que esperar pasivamente que las condiciones materiales de la revolución funcionasen por sí solas de manera determinista. En la década de 1930, Antonio Gramsci

rechazó la creencia de que la Depresión necesariamente podría anunciar el fin del capitalismo y sostuvo que terminar con el capitalismo requeriría la iniciativa creativa de las masas. Esa iniciativa creativa, sostuvo Gramsci, no era, sin embargo, ni racional ni inexorable, sino más bien subjetiva e impredecible. Y de la teorización temprana de la Escuela de Frankfurt, sugirió que el marxismo estaba demasiado apegado a la razón, que la razón conducía a patologías sociales mayores, y que fuerzas psicológicas menos racionales debían ser incorporadas en cualquier teoría social exitosa.

Esas voces fueron en su mayor parte ignoradas durante dos décadas, barridas por las voces dominantes de la teoría marxista clásica, la Gran Depresión y la Segunda Guerra Mundial, y por la convicción de que la Unión Soviética le estaba mostrando al mundo el camino verdadero.

En la década del cincuenta, sin embargo, dos desarrollos, uno epistemológico y el otro político-económico, comenzaron a fusionarse. En el mundo de la epistemología académica, tanto los teóricos europeos como los angloamericanos alcanzaron conclusiones escépticas y pesimistas acerca de los poderes de la razón: Heidegger aumentó su influencia en el continente, y el Positivismo Lógico estaba llegando a un callejón sin salida en el mundo angloamericano. Y tanto en la política teórica como en la política práctica y en economía, el fracaso del marxismo para desarrollarse según la lógica de su teoría tradicional estaba llegando a una crisis. La fusión de estos dos desarrollos ayudó al relevante surgimiento de los socialismos de izquierda no racional e irracional.

Los síntomas fueron muchos. Uno de ellos se manifestó con la fragmentación del monolítico movimiento marxista en muchos submovimientos, poniendo el acento en el socialismo de sexo, raza e identidad étnica. Tales movimientos abandonaron las concepciones universalistas de los intereses

humanos implícitos en la búsqueda de una conciencia colectiva del proletariado internacional. Este último es un concepto altamente abstracto. La universalidad de todos los intereses humanos es una generalización muy profunda. La abstracción y la generalización requieren una fuerte confianza en el poder de la razón y, para la década del cincuenta esa confianza en la razón se había evaporado[25].

La pérdida de confianza en la razón implicaba, como una cuestión de política práctica, que los intelectuales ahora tenían incluso menos confianza en la capacidad de la persona promedio para el razonamiento abstracto. Ya es bastante difícil para un intelectual entrenado concebir, como exige el marxismo clásico, a toda la humanidad, en última instancia, como integrantes de una clase universal que comparte los mismos intereses universales. Pero los teóricos epistemológicamente más modestos de la década del cincuenta comenzaron a preguntar: ¿podemos esperar realmente que las masas acepten la idea de que somos todos hermanos y hermanas bajo la piel? ¿Pueden las masas concebirse como una armoniosa clase internacional? La capacidad intelectual de las masas es mucho más limitada, por lo que movilizarlas requiere hablarles acerca de aquello que les importa a ellos, y en un nivel que puedan entender. Lo que las masas pueden comprender y lo que los entusiasma es su identidad sexual, racial, étnica y religiosa. Tanto la modestia epistemológica como la estrategia de comunicación efectiva prescribían entonces cambiar desde el universalismo hacia el multiculturalismo[26].

En efecto, para los últimos años de los cincuenta y comienzos de los sesenta, significativas porciones de la izquierda llegaron a estar de acuerdo con la derecha colectivista en una cuestión más: olvídense del internacionalismo, del universalismo y del cosmopolitismo; enfóquense en los grupos más pequeños formados sobre la

base de minorías étnicas, raciales u otras identidades.

Otro síntoma del rechazo a la razón fue el alza descontrolada de la popularidad de Mao y China entre los radicales más jóvenes. No tan comprometidos con la Unión Soviética como estaba la generación mayor de izquierdistas, muchos en la generación de los jóvenes se volvieron con entusiasmo hacia el comunismo chino en la práctica, y al marxismo maoísta en la teoría. El Pequeño libro rojo de Mao fue leído extensamente en los campus universitarios, y cada vez más estudiado por los revolucionarios en período de entrenamiento. De allí absorbieron las lecciones de Mao sobre cómo hacer la revolución a través de la pura voluntad política e ideológica, a no esperar que las condiciones materiales se desarrollaran en sí mismas, a ser pragmáticos, oportunistas y dispuestos a usar la retórica ambigua, e incluso la crueldad y, por sobre todo, a ser constantes y militantemente activistas, incluso hasta el extremo del salvajismo y la irracionalidad. ¡Haga la revolución "de algún modo y de todos modos"!

En efecto, esta línea del pensamiento de izquierda vino a coincidir con aquello que la derecha colectivista había argumentado durante ya mucho tiempo: que los seres humanos no son fundamentalmente racionales, que en política son las pasiones irracionales las que más deben ser apeladas y usadas.

Las lecciones del maoísmo se integraron con las lecciones del filósofo preeminente de la nueva izquierda, Herbert Marcuse.

Marcuse y la Escuela de Frankfurt: Marx más Freud u opresión más represión

Marcuse había trabajado por mucho tiempo en las trincheras de la filosofía académica y la teoría social antes de llegar a la fama en Estados Unidos en la década del sesenta. Estudió filosofía en Friburgo con Husserl y Heidegger, convirtiéndose después en un asistente de ambos. Su primera

publicación importante fue un intento por sintetizar la fenomenología de Heidegger con el marxismo[27].

Su poderosa lealtad hacia el marxismo combinada con su heideggeriana desconfianza hacia los elementos racionalistas de aquél, lo llevó a unir sus fuerzas con la naciente Escuela de Frankfurt del pensamiento social. La Escuela de Frankfurt era una asociación libre de intelectuales, en su mayoría alemanes, centrada en el Instituto para la Investigación Social, liderado desde 1930 en adelante por Max Horkheimer.

Horkheimer también había sido entrenado en filosofía, y completó su tesis doctoral sobre la filosofía de Kant en 1923. A partir de ese trabajo, se dirigió directamente hacia las cuestiones de la psicología social y la política práctica. A fines de 1920, mientras Marcuse estaba trabajando en su integración teórica de Marx y Heidegger, Horkheimer estaba arribando a algunas conclusiones pesimistas acerca de la posibilidad del cambio político en la práctica. Instalando frente a sí mismo la pregunta de por qué el proletariado alemán no se estaba sublevando, ofreció una ruptura con los puntos políticamente relevantes, considerando que cada uno era incapaz de lograr algo significativo[28]. Como es natural, empezó su análisis con las clases obreras, dividiéndolas en empleados y desocupados. Notó que los trabajadores no estaban tan mal pagados y parecían lo suficientemente contentos. Eran los desocupados quienes estaban en la peor condición. Su situación también estaba empeorando, ya que a medida que la mecanización de la producción se incrementaba, el desempleo también aumentaba. Pero los desocupados eran también la clase menos educada y la menos organizada, y eso imposibilitaba aumentar su conciencia de clase. Un signo claro de esto era que vacilaban entre votar por los comunistas, quienes estaban siguiendo ciegamente a Moscú, o por los nacionalsocialistas, que eran un montón de nazis. El otro partido socialista era el de los socialdemócratas,

pero eran demasiado pragmáticos y reformistas para ser efectivos.

Así, Horkheimer llegó a la conclusión de que la situación era desesperante para el socialismo. Los empleados estaban demasiado cómodos, los desocupados eran demasiado atolondrados, los socialdemócratas demasiado flojos y sosos, los comunistas demasiado obedientes y siguiendo a la autoridad, y de los nacionalsocialistas mejor ni hablar.

Como forma de salir del pantano, los integrantes de la Escuela de Frankfurt comenzaron a explorar la idea de agregar una psicología social más sofisticada a la lógica económica e histórica del marxismo. El marxismo tradicional hacía hincapié en las leyes inexorables del desarrollo económico, y le restaba importancia a la contribución de los actores humanos. Teniendo en cuenta que esas leyes marxistas parecían bastante más exorables en el hecho de no cumplirse, la Escuela de Frankfurt sugirió que la historia depende tanto de los actores humanos y sobre todo de cómo esos actores humanos se comprenden a sí mismos psicológicamente, de su situación existencial. La incorporación de una psicología social en el marxismo permitiría, con suerte, explicar por qué no había ocurrido aún la revolución y sugerir qué sería necesario para que ocurriera.

Buscando esa psicología social sofisticada, la Escuela de Frankfurt miró hacia Sigmund Freud. Aplicando sus propias teorías psicoanalíticas a la filosofía social, en El malestar en la cultura (1930), Freud argumentaba que la civilización es un fenómeno inestable y superficial, basado en la represión de las energías instintivas. Biopsicológicamente, los agentes humanos son un manojo de instintos agresivos y conflictivos, y esos instintos están constantemente presionando para conseguir su satisfacción inmediata. Su satisfacción constante e inmediata, sin embargo, imposibilitaría la vida social, por lo que las fuerzas de la civilización fueron evolucionando para

suprimir gradualmente los instintos y forzar su expresión en formas educadas, ordenadas y racionales. La civilización es así una construcción artificial que cubre una masa hirviente de energías irracionales en el “ello”.

La batalla entre el “ello” y la cultura es continua y, ocasionalmente, brutal. En la medida en que el “ello” gana, la sociedad se inclina hacia el conflicto y el caos; en la medida en que la sociedad gana, el “ello” es forzado a la represión. La represión, sin embargo, meramente fuerza a las energías del “ello” a la clandestinidad psicológica, donde esas energías son inconscientemente desplazadas, y a menudo forzadas dentro de canales irracionales. Esa energía desplazada, explicaba Freud, se debe descargar finalmente, y a menudo se lo hace, estallando emocionalmente en forma neurótica, por medio de histerias, obsesiones y fobias[29].

La tarea del psicoanalista, por lo tanto, es rastrear la neurosis, retrocediendo a través de sus canales irracionales e inconscientes hasta su origen. Los pacientes, sin embargo, a menudo interfieren con este proceso: resisten la exposición de elementos inconscientes e irracionales en sus psiquis, y se aferran a las formas conscientes del comportamiento civilizado y racional que aprendieron. Así es que el psicoanalista debe encontrar la manera de circunvalar esos comportamientos bloqueantes de la superficie, y de despojarnos del revestimiento consciente de urbanidad, para explorar el “ello” hirviente que está por debajo. Aquí, sugería Freud, el uso de mecanismos psicológicos no racionales se vuelve esencial: los sueños, la hipnosis, la libre asociación de ideas, los actos fallidos. Tales manifestaciones de irracionalidad son a menudo pistas de la realidad subyacente, pues se deslizan más allá de los mecanismos de defensa consciente del paciente. El psicoanalista bien entrenado, consecuentemente, es el que puede divisar la verdad dentro de lo irracional.

Para la Escuela de Frankfurt, Freud ofrece una psicología admirablemente adecuada para diagnosticar las patologías del capitalismo. El capitalismo, sabemos desde Marx, está definitivamente basado en la competencia explotadora. Pero la sociedad capitalista moderna está tomando una forma tecnocrática, y dirige sus energías conflictuales hacia la creación de máquinas y burocracias corporativas. Éstas proveen al miembro promedio de la burguesía un mundo artificial de orden, control y confort, pero a un costo muy alto: las personas en el capitalismo están cada vez más distantes de la naturaleza, cada vez menos espontáneas y creativas, cada vez menos conscientes de que están siendo controladas por las máquinas y las burocracias, tanto física como psicológicamente, y progresivamente ignorantes de que el mundo aparentemente cómodo en el que viven es la máscara de una realidad subyacente de brutal conflicto y competencia[30].

El retrato de la Escuela de Frankfurt del capitalismo, explicaba Marcuse, es lo que nosotros encontramos más extremadamente realizado en la Nación capitalista más avanzada, los Estados Unidos.

Consideremos a Joe Sixpack. Joe trabaja como técnico de bajo nivel para una compañía que fabrica televisores, que es parte de un enorme conglomerado de telecomunicaciones. Que él mañana tenga empleo o no depende de los especuladores de Wall Street y de las decisiones de una sede corporativa en otro Estado. Pero Joe no se da cuenta de eso: él simplemente va al trabajo cada mañana con una leve sensación de disgusto, tira de las palancas y oprime los botones a medida que recibe las instrucciones de la máquina y del jefe, y produce televisores en masa hasta que es hora de ir a casa. En el camino a casa recoge un paquete de seis latas de cerveza, otro producto de mercado masivo de la mercantilización capitalista, y después de cenar con la familia

se desploma delante de la televisión; siente que el efecto narcótico del alcohol lo va sumiendo en un sopor que invade todo su cuerpo, mientras las series de televisión y los anuncios publicitarios le dicen que la vida es genial, y que no se podría pedir algo mejor. Mañana será otro día.

Joe Sixpack es un producto. Él es una parte construida de un sistema opresivo, disfuncional y competitivo, pero que está cubierto por una capa de paz y confort[31]. Él es ignorante de la brecha entre la apariencia del confort y la realidad de la opresión, ignorante de que es una pieza del engranaje en un sistema tecnológico artificial, ignorante porque los frutos del capitalismo que él produce, y que piensa que disfruta con el consumo, están debilitando sus instintos vitales y volviéndolo física y psicológicamente inerte.

Así, Marcuse tenía una explicación para la nueva generación de revolucionarios en período de entrenamiento, sobre por qué el capitalismo en los cincuenta y comienzos de los sesenta parecía ser pacífico, tolerante y progresista, cuando, como todo buen socialista, sabía que eso no podía ser posible; ¿por qué los trabajadores eran tan decepcionantemente antirrevolucionarios? El capitalismo no sólo "oprime" a las masas existencialmente, además las "reprime" psicológicamente.

La cosa se pone peor, porque en la medida en que Joe puede, incluso, pensar acerca de su situación, escucha que su mundo es descripto en términos de "libertad", "democracia", "progreso", palabras que tienen sólo un tenue rayo de significado para él, y que fueron elaboradas y alimentadas por los apologistas del capitalismo para mantenerlo alejado de pensar demasiado sobre su existencia real. Joe es un "hombre de una sola dimensión" atrapado dentro de un "universo totalitario de racionalidad tecnológica"[32], ajeno a la segunda y real dimensión de la existencia humana, en donde la verdadera libertad, la democracia y el progreso tienen

lugar[33].

El capitalismo, habiendo alcanzado dicho estado cínico de desarrollo, en el cual su opresión es enmascarada por piadosas hipocresías sobre la libertad y el progreso, se hace aún más cínico en su poder para neutralizar, e incluso cooptar, todo disenso y toda crítica. Habiendo creado una tecnocracia monolítica, las máquinas, las burocracias, el hombre-masa y la ideología a su servicio, el capitalismo puede fingir ser abierto a la crítica al permitir que algunos intelectuales radicales disientan. En nombre de la "tolerancia", la "amplitud de ideas" y la "libertad de expresión", a algunas voces solitarias se les permitirá alzar objeciones y retos al Behemoth capitalista[34]. Pero todo el mundo sabe muy bien que nada llega de las críticas. Peor aún, la apariencia de haber sido abierto y tolerante servirá sólo para reforzar el control del capitalismo. La tolerancia capitalista, entonces, no es tolerancia real: se trata de "tolerancia represiva"[35].

¿Entonces, fue acertado el temprano pesimismo de Horkheimer? ¿Habiendo transcurrido treinta años seguía vigente aún la perspectiva desesperanzadora del socialismo? Si el control del capitalismo se extiende incluso hasta cooptar el disenso de sus más fuertes críticos, ¿qué armas quedan para los revolucionarios?

Si hay una oportunidad para el socialismo, entonces las tácticas más extremas serán necesarias.

La psicología freudiana nuevamente nos da la clave. Tal como la represión de las energías del "ello" por las fuerzas de la civilización, la supresión de las energías humanas originales por parte del capitalismo no puede ser totalmente exitosa. Freud había explicado que las energías reprimidas del "ello" ocasionalmente se desatan en formas irracionales, neuróticas, amenazando la estabilidad y la seguridad de la civilización. La Escuela de Frankfurt nos enseñó que la tecnocracia ordenada

del capitalismo reprimió mucho a la humanidad, conduciendo a los subsuelos a mucha de su energía, pero esa energía reprimida está todavía allí, y potencialmente puede detonar.

Así, concluyó Marcuse, la represión de la naturaleza humana por parte del capitalismo puede ser la salvación del socialismo. La tecnocracia racional del capitalismo reprime la naturaleza humana hasta el punto de que estalla en irracionalismos, en violencia, en criminalidad, en racismo y en otras patologías de la sociedad. Pero alentando esos irracionalismos, los nuevos revolucionarios pueden destruir el sistema. Así es que la primera tarea del revolucionario es ponerse a buscar a esos individuos y esas energías en los márgenes de la sociedad: el paria, el desordenado y el prohibido, cualquier persona y cualquier cosa que la estructura de poder del capitalismo aún no ha tenido éxito en mercantilizar y dominar por completo. Todos esos elementos marginados y desechados serán "irracionales", "inmorales" y hasta "criminales", especialmente según la definición capitalista, pero eso es precisamente lo que el revolucionario necesita. Cualquier elemento desechado podría "conquistar la falsa conciencia y proveer el punto de Arquímedes para una emancipación más grande"[36].

Marcuse buscaba particularmente el "liderazgo" frente al intelectual de izquierda, marginado y desplazado, especialmente frente a aquellos formados en la Teoría crítica[37]. Dada la omnipresente dominación del capitalismo, la vanguardia revolucionaria puede venir sólo de esos marginados intelectuales, especialmente entre los estudiantes más jóvenes[38], los que son capaces de "vincular la liberación con la disolución de la percepción ordinaria y ordenada"[39], y que, por lo tanto, pueden ver la realidad de la opresión a través de la apariencia de paz, quienes conservaron lo suficiente de su humanidad como para no haber sido

convertidos en Joe Sixpack y, sobre todo, quienes tengan la voluntad y la energía para hacer cualquier cosa que haga falta, incluso hasta el punto de ser "militantemente intolerantes" y desobedientes[40], como para conmocionar la estructura de poder capitalista, de modo que revele su verdadera naturaleza, y así destronar y despedazar el sistema, dejando el camino abierto para una renovación de la humanidad a través del socialismo.

El reinado de Marcuse, como el filósofo preeminente de la nueva izquierda, señaló un fuerte viraje hacia la irracionalidad y la violencia entre los izquierdistas más jóvenes. "Marx, Marcuse y Mao" se convirtieron en la nueva Trinidad y el eslogan bajo el cual reunirse. Como fue proclamado en una bandera de estudiantes involucrados en el cierre de la Universidad de Roma: "Marx es el profeta, Marcuse es su intérprete y Mao es la espada".

Muchos en la nueva generación escucharon atentamente y afilaron sus espadas.

Ascenso y caída del terrorismo de izquierda

Para finales de la década del cincuenta y principios de los sesenta, cinco elementos cruciales se fusionaron y se convirtieron en componentes de la extrema izquierda, en un movimiento comprometido con la violencia revolucionaria.

- En el aspecto epistemológico, el clima académico e intelectual predominante era o bien anti razón, ineficaz en la defensa de la razón, o la veía como irrelevante en las cuestiones prácticas. Nietzsche, Heidegger y Kuhn hablaban en el nuevo lenguaje del pensamiento. Los intelectuales estaban enseñando que la razón estaba fuera de juego, y que lo que tenía importancia por encima de todo era la "voluntad", la "pasión" auténtica y el "compromiso" no racional.

- En el aspecto práctico, después de un siglo de esperar la revolución, la impaciencia había alcanzado un máximo. Especialmente entre la generación más joven, había una inclinación dominante hacia el activismo, y se alejaban de la teorización académica. Los teóricos todavía tenían una audiencia, pero la teoría no había tenido mucha importancia; lo que se necesitaba era "la acción decisiva, y ya".

- En el aspecto moral había una decepción extrema por el fracaso del ideal socialista clásico. El gran ideal del marxismo había fallado al materializarse. La pureza de la teoría marxista fue sometida a las necesarias pero contaminantes revisiones. El noble experimento en la Unión Soviética se reveló como un horrible fraude y un crimen. Como respuesta a estos golpes demoledores y humillantes, la "rabia" por el fracaso y por la "traición" de un sueño utópico era general.

- En el aspecto psicológico, además de la rabia de la decepción, estaba ese insulto supremo de ver al odiado enemigo floreciendo. El capitalismo estaba disfrutando de sí mismo, prosperando e incluso sonriendo burlonamente ante las adversidades del socialismo y su desorientación. A la vista de tales insultos, se encontraba el deseo de no hacer otra cosa que destruir al enemigo, verlo herido, sangrante y "destruido".

- En el aspecto político, encontraron una justificación para la violencia irracional en las teorías de la Escuela de Frankfurt, del modo en que eran aplicadas por Marcuse. El revolucionario virtuoso sabe que las masas están oprimidas, pero cautivas por el velo de la falsa conciencia capitalista. El revolucionario sabe que tomará a individuos con

> una visión especial, individuos especiales inmunes a la corrupción del capitalismo, capaces de contemplar directamente a través de su velo de tolerancia represiva, rechazando absolutamente la componenda, y que estén dispuestos "a hacer cualquier cosa" para arrancar el velo y exponer los violentos horrores que están debajo.

El ascenso del terrorismo de izquierda en la década de los sesenta fue una de las consecuencias.

Las fechas de fundación de algunos de estos grupos terroristas no son claras. Todos, sin embargo, eran socialistas, explícitamente marxistas, y ninguno había existido antes de 1960. Algunos de los grupos también tenían fuertes connotaciones nacionalistas. No están incluidos en el cuadro, sin embargo, los grupos terroristas que se habían iniciado antes por motivos primariamente nacionalistas o religiosos, pero en los sesenta comenzaron a incorporar el marxismo en sus teorías y en sus manifiestos.

Además de los cinco factores enumerados, varios eventos particulares sirvieron como disparadores de las causas del recrudecimiento de la violencia. Con relación a la extrema izquierda, la muerte del Che Guevara en 1967 y el fracaso de las manifestaciones estudiantiles de 1968 en la mayoría de Naciones occidentales, especialmente el de las revueltas estudiantiles en Francia, contribuyeron a la rabia y a la decepción. Varios de los manifiestos terroristas publicados después de 1968 hacen mención explícita a esos eventos, así como reflejan los puntos más generales de voluntad irracional, explotación, mercantilización, rabia, y la necesidad simplemente de "hacer algo". Por ejemplo Pierre Victor, por entonces líder del movimiento de maoístas franceses con quienes Michel Foucault estuvo asociado, se remontó al régimen de terror de la Revolución Francesa, y declaró lo siguiente en las páginas de La Cause du Peuple, el periódico

maoísta:

Para derrocar al poder de la clase burguesa, la población humillada tiene motivos para instituir un breve período de terror, y el asalto físico de un puñado de individuos despreciables y odiosos. Es difícil atacar a la autoridad de una clase sin que unas cuantas cabezas pertenecientes a integrantes de esta clase sean paseadas en la punta de lanza[41].

Otros terroristas lanzaron sus redes en forma más amplia. Antes de su muerte, Ulrike Meinhof puso muy claro el amplio propósito de la fracción del Ejército Rojo, que ella y Andreas Baader fundaron en Alemania: "La lucha antiimperialista, si es más que mera palabrería, significa la aniquilación, la destrucción, la quiebra política, económica y militar del sistema imperialista". Ella también dejó en claro el contexto histórico más amplio en el cual pensaba que el terrorismo sería necesario, los eventos más específicos que habían servido como disparadores, y evaluó las probabilidades de éxito:

Gráfica 5.5: Fechas de fundación de los grupos terroristas de izquierda	
Weathermen (EEUU)	1960
United Red Army (Japón)	1960
Black Panthers (EEUU)	1960
SWAPO (África del Suroeste)	1960
ALN (Brasil)	1960
Tupamaros (Uruguay)	1962
FLQ (Canadá)	1963 (activo tras 1968)
PLO (Oriente Medio)	1964
Montoneros (Argentina)	1960
ERP (Argentina)	1960
Red Brigade (Italia)	1968
PFLP (Oriente Medio)	1968
DPFLP (Oriente Medio)	1968
Red Army Faction, o Baader-Meinhof (Alemania)	1970
Black September (Oriente Medio)	1970
SLA (USA)Tempranos	1970, principios

(Fuente: Guelke 1995)

Asqueados por la proliferación de las condiciones

> que encontraron en el sistema, la comercialización total y la mendacidad absoluta en todos los ámbitos de la superestructura, profundamente decepcionados por las acciones del movimiento estudiantil y la oposición extraparlamentaria, consideraron como algo fundamental difundir la idea de la lucha armada. No porque fueran tan ciegos como para creer que podrían mantener esa iniciativa hasta que la revolución triunfara en Alemania, ni porque hubieran imaginado que no podrían ser fusilados o detenidos. No debido a que juzgaron tan mal la situación como para pensar que las masas simplemente se levantarían a esa señal. Era cuestión de rescatar, históricamente, el completo estado de entendimiento logrado por el movimiento en 1967/1968; era el caso de no dejar que la lucha se desmoronara otra vez[42].

El incremento del terrorismo de izquierda en los países que no eran controlados por Gobiernos explícitamente marxistas fue un rasgo sobresaliente de los sesenta y principios de los setenta. Combinados con el giro más generalizado de la izquierda hacia el no racionalismo, el irracionalismo y el activismo físico, el movimiento terrorista hizo de esa era la más sangrienta y de mayor confrontación en la historia de los movimientos socialistas de izquierda de esas Naciones.

Pero los capitalistas liberales no eran del todo blandos y complacientes; para mediados de la década del setenta sus fuerzas policiales y militares habían derrotado a los terroristas, matando a algunos, encarcelando a muchos, forzando a otros a la clandestinidad más o menos permanentemente.

Desde el colapso de la nueva izquierda al Posmodernismo

Con el colapso de la nueva izquierda, el movimiento socialista estaba descorazonado y en desorden. Nadie esperaba con expectativas que el socialismo se materializara.

Nadie pensaba que pudiera lograrse apelando al electorado. Nadie estaba en condiciones de montar un golpe de Estado. Y aquellos dispuestos a emplear la violencia estaban muertos, en prisión o en la clandestinidad.

¿Cuál iba a ser entonces el siguiente paso para el socialismo? En 1974, a Herbert Marcuse se le preguntó si él pensaba que la nueva izquierda era historia, y respondió: "Yo no creo que esté muerta y que resucitará en las universidades".

Retrospectivamente, podemos identificar a aquellos que se volvieron prominentes como líderes del movimiento posmoderno: Michel Foucault, Jean Francois Lyotard, Jacques Derrida y Richard Rorty. Pero ahora podemos entonces preguntar: ¿por qué esos cuatro en especial?

En los cuatro, lo personal y lo profesional está estrechamente vinculado, por lo que algunos detalles biográficos son relevantes.

Foucault nació en 1926. Estudió filosofía y psicología, y se graduó en la Escuela Normal Superior y en la Sorbona. Formó parte del Partido Comunista francés desde 1950 hasta 1953, pero lo abandonó por diferencias que eventualmente lo condujeron a declararse maoísta en 1968[43].

Lyotard nació en 1924. Antes de dedicarse a la filosofía profesional pasó doce años haciendo trabajo teórico y práctico para la izquierda radical del grupo Socialisme ou Barbarie. Terminó su entrenamiento formal en filosofía en 1958.

Derrida nació en 1930. Empezó su estudio formal de filosofía en 1952 en la Escuela Normal Superior en París, donde fue alumno de Foucault. Se asoció muy estrechamente con un grupo nucleado alrededor de Tel Quel, una publicación de extrema izquierda, y si bien simpatizaba con el Partido Comunista Francés, no llegó al punto de unirse.

Rorty nació en 1931. Recibió de Yale su Doctorado. en filosofía en 1956. No tan de extrema izquierda en lo político como los otros tres, Rorty era un fuerte socialdemócrata que citaba al candidato del Partido Socialista y líder sindical A. Philip Randolph, para quien sus padres trabajaron por un tiempo, como uno de sus grandes héroes.

Estos cuatro posmodernistas nacieron en un lapso de siete años. Todos estaban bien entrenados en filosofía, en las mejores escuelas. Todos comenzaron sus carreras académicas en la década de 1950. Todos estaban firmemente comprometidos con las políticas de izquierda. Todos eran muy conscientes de la historia de la teoría y de la práctica socialista. Todos experimentaron las crisis de socialismo de los cincuenta y sesenta. Y a fines de los sesenta y principios de los setenta, los cuatros gozaban de gran prestigio en sus disciplinas académicas profesionales, y entre los intelectuales de izquierda.

Consecuentemente, en la década del setenta, cuando la extrema izquierda colapsó una vez más, recurrieron a aquellos que eran los más capaces para pensar estratégicamente y para situar a la izquierda, histórica y políticamente, y que estaban más al día sobre las últimas tendencias de la epistemología y el estado del conocimiento. Foucault, Lyotard, Derrida y Rorty se demostraban a sí mismos según esos criterios. Consecuentemente, fueron ellos cuatro quienes señalaron la nueva dirección para la izquierda académica.

Si uno es enemigo "académico" del capitalismo, entonces sus armas y sus tácticas no son las del político, el activista, el revolucionario o el terrorista. Las únicas armas posibles de los académicos son las palabras. Y si la epistemología de uno sostiene que las palabras no guardan relación con la verdad o con la realidad, y que no son de ningún modo cognitivas, entonces en la batalla contra el capitalismo las palabras sólo

pueden ser un arma “retórica”.

La siguiente cuestión, entonces, es cómo la epistemología posmoderna se integrará con la política posmoderna.

Cuadro 5.6 La evolución de las estrategias socialistas (o de Marx a los neorousseaunianos)



[1] Werner Sombart, un marxista al comienzo de su carrera, fue uno de los primeros en repensarlo: “Debe admitirse al final que Marx ha cometido errores en muchos puntos de importancia” (1896, 87).

[2] Webb 1948, 120.

[3] Lenin 1916

[4] Lenin 1917, 177-78; Lenin 1902. Ver también en Service (2000, 98). La influencia de Pëtr Tkachev sobre Lenin en estos puntos. También Lenin: "La historia en todos los países demuestra que la clase obrera por sus propios medios solamente es capaz de desarrollar la conciencia de unión gremial".

[5] En Spence 1999, 40.

[6] Spence 1999, 17-19, 46-47.

[7] Lukács 1923; Horkheimer 1927.

[8] En La depresión y los intelectuales, Sidney Hook (1988, capítulo 11) analiza estas reacciones predominantes en la ultraizquierda americana. Ver también el norteamericano de izquierda James Burnham, quien vio las respuestas de Occidente a la Depresión, y el ascenso del nacionalsocialismo como un signo de su debilidad fundamental: "En verdad, la propia 'burguesía' perdió en gran medida la confianza en sus propias ideologías. Las palabras empiezan a tener un sonido hueco en los oídos capitalistas más simpatizantes. ¿Qué fue Munich y toda la política de apaciguamiento, sino un reconocimiento de la impotencia burguesa? El jefe del Gobierno británico viajando a los pies del pintor de brocha gorda austríaco fue el símbolo de la pérdida de la confianza en sí mismos de los capitalistas" (Burnham 1941, 36). El pacto nazi-soviético de 1939 tenía perfecto sentido: la unión de los dos socialismos, creía Burnham, "producirían heridas de muerte al capitalismo".

[9] Ver en Reynolds 1996 un resumen de utilidad.

[10] Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas 1990, 1009. Arthur Schlesinger en 1949: "Lo que vimos en la Rusia de los años treinta fue una tierra donde la industrialización era acompañada por una hambruna masiva, en donde los delirios de infalibilidad política llevaron al brutal exterminio de la disidencia, y donde la ejecución de los héroes de la Revolución atestiguaba una profunda contradicción interna del sistema" (Schlesinger 1949, viii).

[11] "Pero nadie ha negado que el capitalismo es un sistema de servidumbre innecesaria, repleto de irracionalidades y maduro para su destrucción. Menos aún, nadie defendió al capitalismo ni afirmó que un sistema de este tipo podría, después de todo, ser bueno o deseable, y es dudoso que la filosofía moral que podría apoyar tal afirmación merezca una seria consideración"(Wood, 1972, 282).

[12] Radosh (2001,56) habla de las variadas reacciones entre los americanos de la extrema izquierda ante las revelaciones de Khruschev y la represión soviética en Hungría. Otro ejemplo es Anna Louise Strong, periodista, a veces guionista en Hollywood y propagandista del comunismo, cuyo sentido de la "traición" la llevó a un colapso mental: "Sabíamos todas estas cosas desde hace veinticinco años y yo guardé silencio a causa del socialismo. ¿Qué se supone que debo decir? (Strong y Keyssar, 1983,283).

[13] Aunque no a todos los verdaderos creyentes. Por ejemplo, Brian Sweezy sobre la verdad esencial de la doctrina de Marx, a pesar del siglo XX y el colapso

de la Unión Soviética: "En lo que al sistema capitalista global se refiere, sus contradicciones internas difícilmente se verán afectadas de una manera u otra (…) esas contradicciones, como en el pasado, continúan multiplicándose e intensificándose, con todas las indicaciones que apuntan a la maduración de una o más gravescrisis en un futuro no muy lejano" (Sweezy, 1990, 278).

[14] Ver también Courtois y otros 1999.

[15] Foucault, en Miller 1993, 58. Ver también en contraste, Crossman (1949,6) sobre la apelación psicológica para muchos conversos de la demanda del comunismo por el autosacrificio espiritual y material.

[16] Derrida 1994, 14.

[17] Hyams 1977, 263.

[18] Marx 1875, 531.

[19] Harrington 1962; 1970, 355.

[20] Ver Kate Weiggand's Red Feminism: American Communism and the Making of Women's Liberation (John Hopkins University Press): "Este libro nos muestra la evidencia de que al menos algunos comunistas consideran la subversión del sistema de género como parte integral de la lucha para derrotar al capitalismo. (Weingand 2001,6).

[21] Marcuses 1969,5.

[22] Otras contribuciones de la Escuela de Frankfurt en la nueva dirección de la estrategia socialista son acaloradamente discutidas.

[23] Ayn Rand lo expresó sucintamente en La izquierda: antigua y nueva: "Los marxistas de la vieja guardia lo utilizan para afirmar que una sola fábrica moderna podría producir suficienteszapatos para abastecer a toda la población del mundo, y que nada más que el capitalismo lo impidió. Cuando descubrieron los hechos de la realidad involucrados, declararon que andar descalzo es mejor que usar zapatos" (Rand, 1971,168-169).

[24] Heidegger 1947, 1949.

[25] Ver Capítulo Tres de este libro.

[26] Por ejemplo, el marxista británico Ralph Miliband: "Marx y los marxistas posteriores (fueron) demasiado optimistas al confiar en la ubicación de la clase de los asalariados para producir una conciencia de clase que borraría todas las divisiones entre ellos. Esto, a las claras y en gran medida, menospreció el arraigo de estas divisiones; y también falló al no tomar en cuenta lo que podría llamarse una dimensión sistémica, lo que significa que es mucho más fácil atribuir los males sociales a los judíos, los negros, los inmigrantes de otros grupos étnicos o religiosos, que asignarlo a un sistema social y a los hombres que lo desarrollan y que son de la misma etnia o religión. Adquirir esta conciencia de clase requiere un salto mental, que muchas personas de la clase obrera (y más también) han realizado, pero que muchas otras personas, sujetas a intensas confusiones, no (…) La ubicación de clase produce una conciencia que es mucho más compleja y díscola que lo que el marxismo asume; porque conduce a posiciones

reaccionarias, tanto como las progresistas…" (en Panitch edición 1955,19).Ver también Rorty: "Nuestro sentido de solidaridad es más fuerte cuando las personas con quienes se expresa la solidaridad son consideradas como 'uno de nosotros', donde 'nosotros' significa algo más pequeño y más local que la raza humana" (1989,191).

[27] Marcuse 1928.

[28] Horkheimer 1927, 316-18.

[29] Freud 1930, cap. 3.

[30] Horkheimer y Adorno 1944, xiv-xv.

[31] Marcuse 1964, 123.

[32] Marcuse 1969, 13-15.

[33] Marcuse está, pues, a medio camino entre Rousseau y Foucault. Rousseau (1749): "Los príncipes siempre ven con agrado la difusión entre sus súbditos de un gusto por las artes (…) Las ciencias, las artes y las letras (…) cubren con guirnaldas de flores las cadenas de hierro que los atan, ahogando en ellos la sensación de la libertad original para lo que parece que han nacido, para hacer les amar su esclavitud, lo cual los convierte en lo que se llama gente civilizada". Foucault: "Lo fascinante de las prisiones es que por una vez el poder no oculta su máscara; sino que revela cómo la tiranía es persecutoria hasta en los más mínimos detalles, es cínica y al mismo tiempo pura y totalmente 'justificada', porque su práctica puede ser totalmente formulada en el marco dela moralidad. Su brutal tiranía, en consecuencia, aparece como la dominación serena del bien sobre el mal, o el orden sobre el desorden (1977b, 210) También: "Si hubiera sabido de la Escuela de Frankfurt en el debido momento, me habría ahorrado un montón de trabajo" (Foucault, 1989, 353). Colocar el dolor y el sufrimiento en el centro de la moralidad es un tema recurrente entre los líderes modernistas. Lyotard, expresando su acuerdo con Foucault, afirma que hay que "dar testimonio" de la "disonancia", especialmente la de los demás (Lyotard 1988, xiii, 140,141). Rorty cree que la "solidaridad" se logra mediante la "capacidad imaginativa para ver a la gente extraña como compañeros de sufrimiento. La solidaridad no se descubre por la reflexión, sino que es creada. Se crea mediante el aumento de nuestra sensibilidad hacia los detalles particulares del dolor y la humillación de los demás, siendo estos diferentes y poco conocidos tipos de personas" (Rorty 1989).

[34] Marcuse 1965, 94-96.

[35] El título del influente ensayo de Marcuse de 1965.

[36] Marcuse 1965, 111.

[37] Marcuse 1969, 89.

[38] Marcuse 1969, ix-x, 59.

[39] Marcuse 1969, 37.

[40] Marcuse 1965, 123.

[41] Miller 1993, 232.

[42] Guelke 1995, 93, 97.

[43] La fecha de la menbresía de Foucault al Partido Comunista Francés coincide con la fecha de adhesión de Pol Pot como miembro del partido (1948-1953).

Capítulo Seis
Estrategia del Posmodernismo

Conectando la epistemología con la política

Estamos en posición de ocuparnos de la pregunta planteada al final del capítulo 1: “¿Por qué un segmento importante de la izquierda política adoptó estrategias epistemológicas escépticas y relativistas?”.

El lenguaje es el centro de la epistemología posmoderna. Modernos y posmodernos no difieren solamente sobre el “contenido” al discutir ciertos temas en filosofía, literatura y leyes, sino también en los “métodos” para los cuales unos y otros emplean el lenguaje. La epistemología revela esas diferencias.

La epistemología hace dos preguntas sobre el lenguaje: ¿cuál es la conexión del lenguaje con la realidad?, y ¿cuál es su conexión con la acción? Los interrogantes epistemológicos sobre el lenguaje son un subconjunto de los interrogantes epistemológicos sobre la conciencia en general: ¿cuál es la conexión de la conciencia con la realidad?, y ¿cuál es su conexión con la acción? Modernos y posmodernos tienen respuestas radicalmente diferentes a estas preguntas.

Para los realistas modernos, la conciencia es tanto cognitiva como funcional, y esos dos rasgos están integrados entre sí. El propósito primario de la conciencia es percibir la realidad, y el propósito complementario es utilizar esa percepción de la realidad como una guía para actuar en ella.

En contraste, para los antirrealistas posmodernos la conciencia también es “funcional”, pero no es cognitiva, por lo que su funcionalidad no tiene nada que ver con la cognición. Dos conceptos clave en el léxico posmoderno, “desenmascaramiento” y “retórica”, ilustran la importancia de

esas diferencias.

Desenmascaramiento y retórica

Para los modernos, la metáfora de la "máscara" es un reconocimiento de que las palabras no deben ser tomadas siempre en forma literal o como expresiones directas de un hecho, que la gente puede usar el lenguaje elípticamente, a través de una metáfora o para afirmar falsedades, y que el lenguaje puede ser conformado con capas de significado, y utilizado para cubrir hipocresías o racionalizaciones. Por lo tanto, desenmascarar significa interpretar o investigar para acercarse a un significado literal o fáctico de la cuestión. El proceso de desenmascaramiento es cognitivo, guiado por criterios objetivos, con el propósito de llegar a un conocimiento de la realidad.

Para el posmoderno, por el contrario, la interpretación y la investigación nunca terminan en la realidad. El lenguaje conecta sólo con más lenguaje, jamás con una realidad no lingüística. En palabras de Jacques Derrida, "el hecho del lenguaje es probablemente el único hecho que en última instancia resiste toda parentización"[1]. Es decir, no podemos salirnos del lenguaje. El lenguaje es un sistema "interno", autoreferencial, y no hay forma por la cual uno pueda volverse "externo" a él, aun cuando hablar de "interno" y "externo" tampoco tiene sentido en el terreno posmoderno. No existe un patrón no lingüístico al cual relacionar el lenguaje, por lo que no puede haber ninguna referencia que nos permita distinguir entre lo literal y lo metafórico, lo verdadero y lo falso. La deconstrucción es entonces, desde un principio, un proceso sin fin. El desenmascaramiento no concluye siquiera en creencias e intereses "subjetivos", dado que "subjetivo" contrasta con "objetivo", y tal distinción también es negada por el Posmodernismo. Las "creencias y los intereses de un sujeto" son por sí mismos construcciones sociolingüísticas, por lo cual el desenmascarar una pieza de

lenguaje para revelar un interés subjetivo subyacente sólo revela más lenguaje. Y ese lenguaje a su vez puede ser desenmascarado para revelar más lenguaje y así sucesivamente. El lenguaje consiste en máscara tras máscara a lo largo de todo el camino.

En cualquier punto de ese camino, sin embargo, un sujeto es una construcción particular con un conjunto particular de creencias e intereses, y el sujeto usa el lenguaje para expresar y promover esas creencias y esos intereses. El lenguaje es de esa manera funcional, y esto nos lleva a la retórica.

Para el moderno, la funcionalidad del lenguaje complementa su conciencia cognitiva. Un individuo observa la realidad perceptivamente, forma creencias conceptuales acerca de la realidad sobre la base de esas percepciones, y entonces actúa sobre la realidad sobre la base de esos estados de cognición perceptiva y conceptual. Algunas de esas acciones sobre la realidad son interacciones sociales, en algunas de la cuales el lenguaje asume una función de comunicación. En la comunicación con los demás, los individuos narran, argumentan o intentan de distintas maneras trasmitir sus creencias cognitivas acerca del mundo. La retórica, entonces, es un aspecto de la función comunicacional del lenguaje, que se refiere a aquellos métodos de uso del lenguaje que ayudan en la eficacia de la cognición durante la comunicación lingüística.

Para el posmoderno, el lenguaje no puede ser cognitivo, porque nunca se conecta con la realidad, ni con una naturaleza externa, ni tampoco con algún ser interior subyacente. El lenguaje no se trata de ser consciente del mundo, o de distinguir lo verdadero de lo falso, o siquiera de argumentar en el sentido tradicional de validez, solidez y probabilidad. Por lo tanto, el Posmodernismo replantea la naturaleza de la retórica: la retórica es persuasión en ausencia de cognición.

Richard Rorty aclara este punto en su ensayo La contingencia del lenguaje. El fracaso de la posición realista, sostiene Rorty, ha demostrado que "el mundo no nos dice qué juegos del lenguaje jugar" y que "los lenguajes humanos son creaciones humanas"[2]. El propósito del lenguaje no es entonces discutir en un intento por probar o refutar algo. Consecuentemente, Rorty concluye que no es eso lo que está haciendo cuando usa el lenguaje para intentar persuadirnos de su versión de la "solidaridad".

Conforme a mis propios preceptos, no voy a ofrecer argumentos en contra del vocabulario que quiero reemplazar. En lugar de eso, voy a intentar hacer que el vocabulario que yo favorezco se vea atractivo, mostrando cómo puede usarse para describir una variedad de tópicos[3].

El lenguaje aquí se aplica a "lo atractivo" en ausencia de cognición, verdad o argumento.

Por temperamento, y en el contenido de su pensamiento político, Rorty es el menos extremo entre los principales posmodernos. Esto es evidente en el tipo de lenguaje que utiliza en su discurso político. El lenguaje es una herramienta de interacción social y el modelo de interacción social, al que se adhiere dicta qué clase de lenguaje se utiliza como herramienta. Rorty ve que hay una gran cantidad de dolor y sufrimiento en el mundo, y muchos conflictos entre grupos, por lo que el lenguaje es para él básicamente una herramienta de resolución de conflictos. Para ello, su lenguaje empuja "la empatía", "la sensibilidad" y "la tolerancia", aunque también sugiere que esas virtudes sólo pueden aplicarse dentro del alcance de nuestra prédica "etnocéntrica": "En la práctica, debemos privilegiar nuestro propio grupo", escribe, lo que implica que "hay muchas opiniones que simplemente no podemos tomar en serio"[4].

La mayoría de los otros posmodernistas, sin embargo, ven los conflictos entre grupos más brutales, y a nuestros

candidatos para la empatía, más severamente limitados que Rorty. El uso del lenguaje como una herramienta de "resolución" de conflictos no está, por consiguiente, entre sus metas. En un conflicto que no puede alcanzar la solución pacífica, la clase de herramienta que uno quiere es "un arma". Y así, dados los modelos de conflicto en las relaciones sociales que dominan el discurso posmoderno, es lógico que para la mayoría de los posmodernistas el lenguaje sea primordialmente un arma.

Esto explica la naturaleza ruda de la mayor parte de la retórica posmoderna. Los despliegues habituales de falacias ad hominem, la configuración de los "hombres de paja" y los intentos regulares para silenciar las voces opositoras son todas consecuencias lógicas de la epistemología posmoderna del lenguaje. Stanley Fish, como se señala en el capítulo 4, trata a todos sus oponentes de intolerantes y discriminadores raciales, y los agrupa con el Ku Klux Klan[5]. Andrea Dworkin trata a todos los hombres heterosexuales de violadores[6], y en repetidas ocasiones etiqueta a "Amerika" como un estado fascista[7]. En esta retórica, la verdad o la falsedad no es la cuestión: lo que importa ante todo es la "efectividad" del lenguaje.

Si sumamos ahora a la epistemología posmoderna del lenguaje el pensamiento político de ultraizquierda de los principales posmodernos y el estar plenamente conscientes de las crisis existentes en el pensamiento socialista y en su práctica, entonces el arsenal verbal se vuelve explosivo.

Cuando la teoría colisiona con los hechos

En los dos siglos pasados, muchas estrategias fueron puestas en práctica por los socialistas en todo el mundo. Ellos también probaron esperar a que las masas establecieran el socialismo desde abajo hacia arriba, e intentaron imponerlo desde arriba hacia abajo, y alcanzarlo por evolución y por revolución. Probaron versiones del socialismo que

enfatizaban la industrialización, e intentaron con aquellas que eran agrarias. Esperaron a que el capitalismo colapsara por sí mismo y, cuando eso no ocurrió, buscaron destruirlo por medios pacíficos. Y, cuando eso tampoco funcionó, algunos procuraron aniquilarlo usando el terrorismo

Pero al capitalismo le siguió yendo bien, y el socialismo fue un desastre. En los tiempos modernos hubo más de dos siglos de teoría y práctica socialista, y la preponderancia de la lógica y la evidencia fueron en contra del socialismo.

Consecuentemente, se puede elegir qué lección aprender de la historia.

Si nos interesamos en *la* "verdad", entonces la respuesta "racional" a una teoría fracasada es como sigue:

- Se divide la teoría hasta sus premisas constituyentes.
- Se cuestionan vigorosamente sus premisas y se verifica la lógica que las integra.
- Se buscan alternativas a las premisas más cuestionables.
- Se acepta la responsabilidad moral por las malas consecuencias de haber puesto en práctica una teoría equivocada.

No es esto lo que encontramos en las reflexiones posmodernas sobre la política contemporánea. La verdad y la racionalidad son las atacadas, y la actitud que prevalece sobre la responsabilidad moral es la señalada otra vez por Rorty mejor que por nadie: "Creo que una buena izquierda es un partido que siempre piensa en el futuro y no se preocupa mucho acerca de nuestros pecados del pasado"[8].

El Posmodernismo de Kierkegaard

En el capítulo 4, se esbozó una respuesta posmoderna para los problemas entre la teoría y las evidencias del socialismo. Un socialista inteligente, informado, confrontado con los

datos de la historia, tiene que sufrir una crisis de fe. El socialismo es para muchos una poderosa visión de la bella sociedad, de un mundo social ideal que trascenderá todos los males del mundo actual. Cualquier visión tan profundamente arraigada llega a formar parte de la identidad misma del creyente, y cualquier amenaza a esa visión tiene que ser experimentada como una amenaza para aquél.

Desde la experiencia histórica de otras visiones que también se toparon con crisis por el conflicto entre la teoría y las evidencias, sabemos que puede haber una potente tentación de bloquear la visión de los problemas teóricos y de las evidencias, simplemente a causa de la propia voluntad de seguir creyendo. La religión, por ejemplo, proporcionó muchas instancias de esa situación. "Diez mil dificultades", escribió el cardenal Newman, "no lo hacen a uno dudar"[9]. Fiodor Dostoievski destacó el punto más rigurosamente en una carta a una mujer benefactora: "Si alguien me hubiera escrito que la verdad estaba fuera de Cristo, habría preferido permanecer con Cristo y no con la verdad"[10]. También sabemos por experiencias históricas que las estrategias epistemológicas sofisticadas pueden ser desarrolladas precisamente con el objeto de atacar a la razón y a la lógica. Esas fueron las motivaciones explícitas de la primera Crítica de Kant, Sobre la religión de Schleiermacher y Temor y temblor en el libro de Kierkegaard. ¿Por qué el ataque? Porque la razón y la lógica contradicen dicha visión.

¿Entonces, por qué no también la ultraizquierda? Las historias modernas de la religión y del socialismo exhiben notables paralelos en su desarrollo.

- Tanto la religión como el socialismo comenzaron desde una visión integral asumida como verdadera, pero no fundamentada en la razón (los distintos profetas en un caso, Rousseau en el otro).

- En ambos casos, esas visiones fueron desafiadas por nuevas visiones basadas en epistemologías racionales (los primeros naturalistas críticos de la religión en un caso, los primeros liberales críticos del socialismo en el otro).
- Tanto la religión como el socialismo respondieron sosteniendo que podrían satisfacer a los criterios racionales (la teología natural en un caso, el socialismo científico en el otro).
- Tanto la religión como el socialismo se toparon entonces con serias dificultades en los planos de la lógica y de la evidencia (los ataques de Hume a la teología natural en un caso, los ataques de Mises y Hayek al cálculo socialista en el otro).
- Ambos respondieron entonces atacando a la realidad y a la razón (Kant y Kierkegaard en un caso, los posmodernos en el otro).

Para finales del siglo XVIII, los pensadores religiosos tenían a su disposición la sofisticada epistemología de Kant. Él les dijo que la razón fue escindida de la realidad, y así muchos pudieron abandonar la teología natural y usar con gratitud su epistemología para defender a la religión. A mediados del siglo XX, los pensadores de izquierda también disponían de sofisticadas teorías epistemológicas y del lenguaje, que les comunicaban que la verdad es imposible, que la evidencia está contaminada por la teoría, que la evidencia empírica nunca aporta pruebas de nada, que la prueba lógica es meramente teórica, que la razón es artificial y deshumanizante, y que los propios sentimientos y las pasiones son mejores guías que la razón.

Las epistemologías escépticas e irracionalistas predominantes en la filosofía académica brindaron así a la izquierda una nueva estrategia con la cual responder a su propia crisis. “Cualquier” ataque al socialismo en “cualquier”

formato que fuera realizado podía ser dejado de lado, y el deseo de creer en él podía ser reafirmado. Aquellos que adoptaran esta estrategia siempre podrían decirse a sí mismos que simplemente estaban funcionando tal y como dijo Kuhn que funcionan los científicos, poniendo entre paréntesis las anomalías para suspender el juicio, hacerlas a un lado y acudir entonces al encuentro de sus sentimientos.

En esta hipótesis, entonces, el Posmodernismo es un síntoma de la crisis de fe de la ultraizquierda, es un resultado del uso de una epistemología escéptica en la justificación del acto de fe personal, que era necesario hacer para continuar creyendo en el socialismo.

En esta hipótesis, la predominancia de las epistemologías escépticas e irracionalistas a mediados del siglo XX no es por sí misma una explicación suficiente del Posmodernismo. Un callejón sin salida del escepticismo y del irracionalismo no predice qué uso se le dará a ese escepticismo y a ese irracionalismo. Un movimiento o una persona desesperada podrán recurrir a esas epistemologías como mecanismo de defensa, pero quién o qué movimiento estará desesperado en un momento dado depende de otros factores. En este caso, el socialismo es el movimiento en problemas. Pero los problemas del socialismo por sí solos no son tampoco una explicación suficiente. A menos que los cimientos epistemológicos estén trazados, cualquier movimiento que apela a argumentos escépticos e irracionales sería simplemente objeto de burla. Por lo tanto, era necesaria una combinación de los dos factores para dar lugar a la emergencia del Posmodernismo, al escepticismo generalizado sobre la razón y al hecho de la crisis del socialismo.

Sin embargo, esta explicación de Kierkegaard del Posmodernismo es incompleta para explicar la estrategia posmoderna. Para los pensadores de izquierda que estaban abatidos por las fallas del socialismo, la opción de

Kierkegaard proveía la justificación necesaria para poder seguir creyendo en el socialismo como cuestión de fe personal. Para aquellos que todavía deseaban continuar la batalla contra el capitalismo, las nuevas epistemologías hacían posible otras estrategias.

Revirtiendo a Trasímaco

Hasta aquí nuestro argumento explica el subjetivismo y el relativismo del Posmodernismo, su tendencia política de izquierda y su necesidad de conectar ambas cosas.

Si esta explicación es correcta, entonces el Posmodernismo es lo que llamamos trasimaquismo inverso, en alusión al sofista Trasímaco de La República de Platón. Algunos posmodernos ven parte de su proyecto como una rehabilitación de los sofistas, y esto tiene perfecto sentido.

Podríamos, después filosofar un poco, llegar a ser verdaderos creyentes en el subjetivismo y el relativismo. Consecuentemente, podríamos llegar a creer que la razón es un derivado, que la voluntad y el deseo ponen las reglas, que la sociedad es una batalla de voluntades en competencia, que las palabras son meras herramientas en la lucha de poder por la dominación, y que todo vale en el amor y en la guerra.

Ésa es la posición que los sofistas sostuvieron 2400 años atrás. La única diferencia, entonces, entre ellos y los posmodernistas es de qué lado se paran. Trasímaco era representativo de la segunda y más descarnada generación de sofistas, que gestionaban argumentos subjetivistas y relativistas al servicio de la pretensión política de que la justicia es el interés del más fuerte. Los posmodernistas, que llegan después de dos milenios de cristianismo y de dos siglos de teoría socialista, simplemente revierten esa afirmación: el subjetivismo y el relativismo son verdad, pero los posmodernistas están del lado de los grupos más débiles e históricamente oprimidos. La justicia, a diferencia de como sucede con Trasímaco, se aplica en el interés de los más

débiles[11].

La conexión con los sofistas desplaza la estrategia posmoderna, alejándola de la fe religiosa y acercándola hacia la realpolitik. Los sofistas enseñaban retórica, no como un medio para avanzar hacia la verdad y el conocimiento, sino como un medio para ganar debates en el convulsionado mundo del día a día de la política. La política del día a día no es un lugar donde la fe ciega en la información conduzca al éxito práctico. Requiere, en cambio, una apertura hacia nuevas realidades, y flexibilidad para adaptarse a circunstancias cambiantes. Estirar esa flexibilidad al punto de despreocuparse por la verdad y por la coherencia en la argumentación puede ser, y a menudo es visto, como parte de una estrategia para lograr el éxito político. Aquí es útil recordar a Lentricchia: el Posmodernismo "no busca encontrar los fundamentos y las condiciones de la verdad, sino ejercer el poder con el propósito del cambio social"[12].

Uso de discursos contradictorios como una estrategia política

En el discurso posmoderno, la verdad es rechazada explícitamente, y la coherencia puede llegar a ser un fenómeno raro. Consideremos los siguientes pares de afirmaciones.

- Por un lado, que toda verdad es relativa; por otro, el Posmodernismo dice las cosas tal y como realmente son.
- Por una parte, todas las culturas son igualmente merecedoras de respeto; por otra, la cultura occidental es excepcionalmente mala y destructiva.
- Los valores son subjetivos, pero el sexismo y el racismo son malos en forma absoluta.
- La tecnología es mala y destructiva; al mismo tiempo es injusto que algunas personas privilegiadas

disponga de más tecnología que otras.

- La tolerancia es buena y la dominación es mala; si los posmodernistas acceden al poder, se impondrá lo políticamente incorrecto.

Aquí hay un patrón común: el subjetivismo y el relativismo duran lo que un suspiro, y el absolutismo dogmático es lo que sigue. Los posmodernistas están muy conscientes de estas contradicciones, sobre todo porque sus oponentes disfrutan señalándolas cada vez que pueden. Y, por supuesto, un posmodernista puede responder despectivamente citando a Hegel: "Ésas son meras contradicciones lógicas Aristotélicas", pero una cosa es decir eso y otra muy distinta es "sostener" psicológicamente las contradicciones hegelianas.

El patrón, por consiguiente, plantea la cuestión de cuál de los dos términos de cada contradicción es el más profundo y verdadero para el Posmodernismo. ¿Están los posmodernistas realmente comprometidos con el relativismo, con algún desliz ocasional hacia el absolutismo? ¿O los compromisos absolutistas son más profundos y el relativismo es un recubrimiento de retórica?

Consideremos tres ejemplos más, esta vez casos de choque entre teoría posmodernista y hechos históricos.

- Los posmodernos dicen que Occidente es profundamente racista, pero saben muy bien que fue el primero en la historia en terminar con la esclavitud, y que sólo en los lugares donde las ideas occidentales penetraron fue donde las ideas racistas quedaron a la defensiva.

- Ellos dicen que Occidente es profundamente sexista, pero saben muy bien que las mujeres occidentales fueron las primeras en conseguir el derecho al voto, derechos contractuales y oportunidades que la mayoría de las mujeres en todo

el mundo aún no tienen.

- Dicen que los países capitalistas de Occidente son crueles con sus miembros más pobres, los subyugan y se enriquecen a costa de ellos, pero saben muy bien que los pobres en Occidente son lejos más ricos que los pobres en cualquier otra parte, tanto en términos de ingresos materiales como en términos de oportunidades para mejorar su condición.

Para explicar la contradicción entre el relativismo y las políticas absolutistas, hay tres posibilidades.

1. La primera es que el relativismo sea lo principal y las posiciones políticas absolutistas sean lo secundario. En tanto filósofos, los posmodernistas propugnan el relativismo, pero en tanto individuos particulares llegan a creer en una versión particular de las políticas absolutistas.

2. La segunda es que las políticas absolutistas son lo principal, mientras que el relativismo es una estrategia retórica que se usa para conseguir ventajas para esa posición política.

3. La tercera es que el relativismo y el absolutismo coexistan en el Posmodernismo, pero las contradicciones entre ellas simplemente no les importan psicológicamente a aquellos que las sostienen.

La primera opción puede descartarse como posibilidad. El subjetivismo y el consecuente relativismo no pueden ser lo principal para el Posmodernismo debido a la uniformidad de sus políticas. Si la subjetividad y el relativismo fueran lo principal, los posmodernistas estarían adoptando políticas en todo el espectro, y eso simplemente no es lo que ocurre. El Posmodernismo es, por consiguiente, primero que nada un movimiento político, y una marca política que sólo

posteriormente adoptó al relativismo.

El Posmodernismo maquiavélico

Probemos entonces la segunda opción, que el Posmodernismo sea la primera posición política, y sólo en segundo lugar veamos la epistemología relativista. A la frecuentemente citada línea de Fredric Jameson, "todo es 'en el último análisis', político"[13], se le debería dar un giro intensamente maquiavélico como afirmación de la voluntad de usar cualquier arma –retórica, epistemológica, política– para el logro de fines políticos. Entonces, sorprendentemente, el Posmodernismo no resulta ser en absoluto relativista. El relativismo pasa a formar parte de una estrategia política retórica, una forma de realpolitik maquiavélica empleada para sacar a los opositores fuera de pista.

En esta hipótesis, los posmodernos no necesitan creerse mucho de lo que ellos mismos dicen. Los juegos de palabras y buena parte del uso de la rabia y la furia, que son característicos de mucho de su estilo, pueden ser una cuestión de no usar palabras para decir las cosas que piensan que son ciertas, sino más bien una cuestión de usar las palabras como armas contra un enemigo que todavía esperan destruir.

Aquí es útil recordar a Derrida: "La deconstrucción nunca tuvo otro significado o interés, al menos a mis ojos, más que como un mecanismo de radicalización, es decir, también 'dentro de la tradición' de un cierto marxismo, en un cierto 'espíritu del marxismo'"[14].

Los discursos retóricos maquiavélicos

Suponga que usted está discutiendo sobre política con un condiscípulo o con un profesor. No puede creerlo, pero parece ser que usted está perdiendo el debate. Todas sus tácticas argumentales fueron bloqueadas, y sigue recibiendo golpes recostado contra las cuerdas. Sintiéndose atrapado, se ve a sí mismo diciendo: "Bueno, es todo cuestión de

opiniones; es meramente semántica".

¿Cuál es el propósito, en este contexto, de apelar a la cuestión de opiniones y al relativismo semántico? El propósito es conseguir sacarse de encima a su adversario y obtener algo de espacio para poder respirar. Si su oponente acepta que el debate es una mera cuestión de opiniones o de semántica, entonces su pérdida de argumentos ya no importa: nadie está en lo correcto ni está equivocado.

Pero si su oponente "no acepta" que todo sea una cuestión de opiniones, entonces su atención se desviará del asunto que los ocupa, es decir, se desviará de la política y se enfocará en la epistemología. Por lo pronto, él tendrá que demostrar por qué no es todo "simplemente semántica"; eso le tomará algún tiempo. Entretanto, usted exitosamente lo dispersó. Y si acaso pareciera que él también hace un buen trabajo contra el argumento de la semántica, entonces usted puede decir: "Bueno, ¿pero qué pasa con las ilusiones de la percepción?"

Al adoptar esta estrategia retórica, ¿tiene usted realmente que creer que todo es una cuestión de opiniones o que es simplemente semántica? No, no tiene que creerlo. Usted puede creer que tiene la verdad absoluta en política; puede saber que en realidad lo único que quiere hacer es usar las palabras para quitarse a su amigo de encima, en una forma que haga parecer que usted no perdió la discusión.

Esta estrategia retórica también funciona en el nivel de los movimientos intelectuales. Foucault identificó la estrategia en forma clara y explícita: "Los discursos son elementos tácticos o bloqueos que operan en el ámbito de las relaciones de fuerza; pueden existir discursos diferentes e incluso contradictorios dentro de una misma estrategia"[15].

La deconstrucción como estrategia educacional

He aquí un ejemplo. Kate Ellis es una feminista, una radical del género. Como escribe en Socialist Review, cree que el

sexismo es malo, que la acción afirmativa es buena, que el capitalismo y el sexismo van de la mano, y que para lograr la igualdad entre los sexos se requiere la demolición de la sociedad existente. Pero se enfrenta a un problema cuando intenta enseñar estos temas a sus alumnos. Se encuentra con que piensan como capitalistas liberales, en términos de la igualdad de oportunidades, en términos de simplemente quitar las barreras artificiales y juzgar a todos con las mismas normas, y consideran que por el esfuerzo personal y la ambición pueden superar la mayoría de los obstáculos y lograr el éxito en la vida[16]. Pero esto significa que sus estudiantes compraron en su totalidad el marco liberal capitalista, que Ellis piensa que está absolutamente errado. Así que ella se incorporará a la deconstrucción como un arma contra esas antiguas creencias de la Ilustración[17].

Si ella primero puede erosionar la creencia de sus estudiantes en la superioridad de los valores capitalistas y de la idea de que las personas se hacen o se arruinan a sí mismas, entonces sus valores medulares lograrían ser desestabilizados[18]. Fomentando el relativismo, se da cuenta de que ayuda a lograr ese objetivo. Y una vez que esas creencias de la Ilustración sean removidas por los argumentos relativistas, ella puede llenar el vacío con los principios políticos correctos de la izquierda[19].

Una analogía que resulta familiar puede ayudar aquí. En esta hipótesis, los posmodernos no son más relativistas que lo que lo son los creacionistas en sus batallas contra la Teoría de la Evolución. Los posmodernos, cuando visten su atuendo multicultural y dicen que todas las culturas son iguales, son como esos creacionistas que dicen que todo lo que quieren es la misma consideración para el creacionismo que para el evolucionismo. Los creacionistas sostendrán a veces que tanto uno como el otro son igualmente científicos o igualmente religiosos, y que a ellos, por consiguiente, se los debería tratar

por igual y se les debería dedicar el mismo espacio.

¿Los creacionistas creen realmente eso? ¿Es el mismo espacio todo lo que quieren? ¡Por supuesto que no! Los creacionistas son fundamentalmente opuestos a la evolución, están convencidos de que está equivocada y de que es mala, y la suprimirían si estuviera en su poder hacerlo. Sin embargo, como táctica de corto plazo, siempre y cuando estén perdiendo el debate intelectual, fomentarán el igualitarismo intelectual y sostendrán la opinión de que nadie realmente sabe la verdad absoluta. Se puede decir que los maquiavélicos posmodernos aplican la misma estrategia; dicen que quieren el mismo respeto para todas las culturas, pero lo que realmente quieren a largo plazo es suprimir a una de ellas: el capitalismo liberal.

La interpretación maquiavélica también explica el uso que los posmodernos hacen a veces de la ciencia. La teoría de la relatividad, de Einstein, la mecánica cuántica, las matemáticas del caos y el teorema de la incompletitud, de Gödel, serán citados con regularidad como si fueran prueba de que todo es relativo, que nada puede ser sabido, que todo es un caos. En el mejor de los casos, en los escritos posmodernistas se leerán dubitativas interpretaciones de los datos, pero por lo general la persona involucrada no tendrá una idea concreta de cuál es el teorema en cuestión, ni de cómo se demuestra.

Esto quedó especialmente claro en el caso infame del físico Alan Sokal en la publicación de ultraizquierda Social Text. Sokal publicó un artículo en el cual sostenía que la ciencia había desacreditado la visión de la Ilustración de una cognoscible y objetiva realidad, y que los últimos resultados de la física cuántica daban sustento a la posición política de la extrema izquierda[20]. Anunció simultáneamente en Lingua Franca que el artículo era una parodia de la crítica posmoderna a la ciencia. La airada reacción de los editores y los defensores de Social Text no fue en el sentido de lo que

imaginaron, que la física presentada en el artículo sea verdadera o al menos una interpretación legítima. En lugar de eso, los editores se sintieron profundamente avergonzados, al mismo tiempo que sugirieron, piadosamente, que era Sokal quien había violado los valores sagrados de integridad y honestidad académica. Fue claro, sin embargo, que los editores no sabían mucho de física y que el artículo había sido publicado por el rédito político que podrían sacar de él[21].

La interpretación maquiavélica también explica por qué los argumentos relativistas apuntan solamente contra el canon de los grandes libros occidentales. Si nuestros más profundos objetivos son políticos, tendremos que vérnoslas con grandes obstáculos en los libros importantes escritos por mentes brillantes al otro lado del debate. En la literatura, hay un enorme cuerpo de novelas, obras teatrales, poemas épicos, y no hay mucho que apoye al socialismo. Buena parte de ese cuerpo presenta convincentes análisis de la condición humana desde perspectivas opuestas. En el derecho estadounidense, en la Constitución y en todo el cuerpo de precedentes del common law hay muy poco apoyo al socialismo.

En consecuencia, si usted es un profesor o un graduado de izquierda en literatura o en leyes, y se enfrenta al canon occidental legal o literario, tiene que elegir entre dos opciones. Puede asumir las tradiciones opuestas, que sus alumnos lean los grandes libros y las grandes decisiones, y luego discutir con ellos en sus clases. Ése es un trabajo muy duro y también muy riesgoso; sus estudiantes pueden llegar a estar de acuerdo con el lado equivocado. O puede encontrar la manera de desechar esas tradiciones por completo, de modo que pueda enseñar solamente los libros que satisfacen su posición política. Si usted anda buscando atajos o si tiene una ligera sospecha de que podría no irle bien en el debate en cuanto al lado correcto, entonces la deconstrucción es

seductora. La deconstrucción le permite descartar por completo las tradiciones literarias y legales, construidas sobre supuestos sexistas o racistas, o sobre alguna otra forma de explotación. Esto proporciona una justificación para hacerlos a un lado.

Sin embargo, para poder usar esta estrategia, ¿tiene usted que creer que, en realidad, Shakespeare era un misógino, o que Hawthorne era en secreto un puritano, o que Melville era un imperialista tecnológico? No. La deconstrucción simplemente puede ser empleada como método retórico para eludir un obstáculo.

En esta hipótesis maquiavélica, entonces, el Posmodernismo no es un acto de fe de la izquierda académica, sino una astucia de estrategia política, que usa el relativismo, pero que no lo cree realmente[22].

El resentimiento posmodernista

Una línea psicológicamente más oscura atraviesa al Posmodernismo, una que ninguna de las explicaciones mencionadas hasta ahora capturó. Se lo explicó hasta aquí como una respuesta al escepticismo extremo, como una respuesta de fe a la crisis de una visión política o como una estrategia política inescrupulosa. Esas explicaciones conectan la epistemología con la política del Posmodernismo; resuelven la tensión entre los elementos relativistas y absolutistas de aquél. En la explicación "kantiana" del Posmodernismo la tensión se resuelve atribuyendo el rol principal al escepticismo, y el secundario a los compromisos políticos, para luego asociarlos accidentalmente. En las explicaciones "kierkegaardianas" y "maquiavélicas" la tensión se resuelve atribuyendo el rol principal a compromisos políticos, siendo el uso de la epistemología relativista una cuestión de retórica o racionalización de la estrategia política.

La opción final es "no resolver la tensión". La contradicción

es una forma psicológica de destrucción, pero las contradicciones a veces psicológicamente no les importan a aquellos que las viven, porque para ellos, en última instancia, "nada" tiene importancia.

El nihilismo se aproxima a la superficie en el movimiento intelectual posmoderno de una manera que no tiene precedentes históricos.

En el mundo moderno, el pensamiento de izquierda fue uno de los principales campos de cultivo para la destrucción y el nihilismo. Desde el Reinado del Terror, pasando por Lenin y Stalin, Mao y Pol Pot, hasta el surgimiento del terrorismo en los sesenta y setenta, la ultraizquierda exhibió reiteradamente una voluntad de emplear la violencia para lograr sus fines políticos, y demostró una rabia y una frustración extremas al fracasar cada vez. La izquierda también incluyó a muchos compañeros de viaje del mismo universo político y psicológico, pero sin el poder político a su disposición. Herbert Marcuse, con su llamada explícita a utilizar la filosofía para lograr "'la aniquilación' absoluta del mundo del sentido común"[23], fue apenas una voz reciente e inusualmente explícita. Es justamente sobre esas prácticas en el pensamiento de la izquierda que voces más moderadas, como Michael Harrington, se tomaron el trabajo de advertirnos. Reflexionando sobre esa historia, Harrington escribió: "Yo quiero evitar esa visión absolutista del socialismo que lo hace tan trascendente, que lleva a los verdaderos creyentes a una furia totalitaria en el esfuerzo por crear un orden perfecto"[24].

De la rabia totalitaria al nihilismo hay un paso muy corto. Como Nietzsche señaló en Daybreak:

> Cuando algunos hombres fracasan en lograr lo que desean hacer, exclaman iracundos, "¡Que perezca el mundo entero!". Esta emoción repulsiva es el pináculo de la envidia, cuya implicación es: "¡Si no puedo tener

‘algo’, nadie debe tener ‘nada’, nadie debe ‘ser nada’!”[25].

El resentimiento nietzscheano

Nietzsche, paradójicamente, es uno de los grandes héroes posmodernos. Lo citan por su perspectivismo epistemológico, por su uso de la forma aforística, enigmática y poco estructurada en lugar de las formas más científicas del tratado, y por su agudeza psicológica en el diagnóstico de la decadencia y la hipocresía. Para cambiar, utilizaremos a Nietzsche en contra de los posmodernistas.

El concepto de “resentimiento” (ressentiment) de Nietzsche está próximo al “resentimiento” (resentment) inglés, pero con una amargura más cuajada, más bullente y envenenada, y reprimida por mucho tiempo. Nietzsche lo utiliza en el contexto del desarrollo de su relato famoso sobre la moral del amo y el esclavo en Más allá del bien y del mal, y en forma más sistemática en Genealogía de la moral. La moral del amo es la moralidad de los vigorosos, fuertes y amantes de la vida. Se trata de la moral de aquellos que aman la aventura, que se deleitan con la creatividad y con su propio sentido del propósito, y su asertividad. La moral del esclavo es la moral de los débiles, los humildes, aquellos que se sienten victimizados y con miedo de aventurarse en el gran mundo feroz.

Los débiles son pasivos crónicos, en gran medida porque le temen a los fuertes. Como resultado de ello, se sienten frustrados: no pueden conseguir lo que quieren de la vida. Se vuelven envidiosos de los fuertes, y también, secretamente, comienzan a odiarse a sí mismos por ser tan cobardes y débiles. Pero nadie puede vivir pensándose odioso. Y así es que los débiles inventan una racionalización, que les cuenta que son buenos y morales, “porque” son débiles, humildes y pasivos. La paciencia es una virtud, dicen; también lo es la humildad, la obediencia, y estar del lado de los débiles y los

oprimidos. Por supuesto que los opuestos a esas cosas son malos; la agresividad es mala y también lo es el orgullo la independencia, y ser física y materialmente exitoso.

Pero por supuesto que sólo se trata de una racionalización, y un débil inteligente nunca va a autoconvencerse realmente con ella. Eso le causará daño en su interior. Mientras tanto, los fuertes se estarán riendo de él. Y eso le causará daño en su interior. Y los fuertes y los ricos seguirán de todos modos volviéndose más fuertes y más ricos, y disfrutando de la vida. Y verá que eso también le causará daño en su interior. Eventualmente el débil perspicaz sentirá tal combinación de autodesprecio y envidia de sus enemigos, que necesitará atacar. Sentirá la urgencia de herir en cualquier forma que pueda a su odiado enemigo. Sin embargo, no puede arriesgarse a una confrontación física directa; él es un hombre débil. Sus únicas armas son las palabras. Y así, sostenía Nietzsche: "Los débiles se volverán más hábiles con las palabras"[26].

En nuestro tiempo, el mundo creado por la Ilustración es fuerte, activo y exuberante. En el siglo pasado, los socialistas creían que la revolución estaba llegando, que el infortunio vendría para aquellos que eran ricos y que los bienaventurados serían los pobres. Pero esa esperanza fue cruelmente anulada. El capitalismo ahora parece ser un caso de "dos más dos es cuatro", y es fácil ver que, como el Hombre del subsuelo, de Dostoievski, los socialistas más inteligentes simplemente odian ese hecho. El socialismo es el perdedor histórico, y si los socialistas saben que odiarán ese hecho, odiarán a los ganadores por haber ganado, y se odiarán a sí mismos por haber elegido el lado perdedor. El odio, como condición crónica, conduce a un ansia destructiva.

Pero aun el fracaso político es demasiado limitado como explicación de la variedad de manifestaciones nihilistas que

uno encuentra en el Posmodernismo. Los pensadores posmodernos sostienen que no sólo fracasó la política, "todo" fracasó. El ser, como Hegel y Heidegger nos lo habían contado, realmente no llegó a nada. El Posmodernismo entonces, en sus formas más extremas, se concentra en llevar ese punto a su lugar, y hacer que reine "la nada".

Claramente, aquí estamos coqueteando con un ad hominem, por lo cual dejaremos que los posmodernos hablen por sí mismos.

Foucault y Derrida en el fin del hombre

En su Introducción a la arqueología del saber, Foucault se expresa en cierto punto en primera persona. Refiriéndose autobiográficamente a sus motivaciones para escribir, habla de su deseo de borrarse a sí mismo: "Puedo perderme a mí mismo y al fin aparecer ante ojos que nunca tendré que volver a ver. Sin duda no soy el único que escribe con la finalidad de no tener cara"[27].

Foucault extiende su deseo de desaparición a toda la especie humana. Sobre el final de El orden de las cosas, por ejemplo, habla con anhelo de la llegada de la desaparición de la humanidad: el hombre es "un invento de fecha reciente" que pronto "será borrado, como una cara dibujada en la arena a la orilla del mar"[28]. Dios está muerto, escribieron Hegel y Nietzsche. El hombre también estará muerto, se esperanza Foucault[29].

Derrida también identifica el tipo de mundo al que el Posmodernismo nos está llevando, y declara su intención de no formar parte de quienes permiten que su mareo se lleve lo mejor de ellos. Los posmodernos, escribe, son aquellos que no

> apartan la vista cuando se enfrentan con lo aún innombrable que se está proclamando a sí mismo, que puede hacerlo de igual forma, que es necesario cada vez que un nacimiento está teniendo lugar, sólo bajo la

especie de la no especie, en la informe, muda, inmadura y terrorífica forma de la monstruosidad[30].

El alumbramiento de los monstruos es una visión posmoderna del proceso creativo, que anuncia el fin de la humanidad. Otros posmodernistas ponen énfasis en la fealdad de la creación posmoderna, sugiriendo al mismo tiempo que la humanidad simplemente está fuera de lugar. Kate Ellis, por ejemplo, señala "el pesimismo apolítico característico de la mayor parte del Posmodernismo, para quienes la creación es simplemente una forma de defecación"[31].

Los monstruos y los productos de desecho fueron temas centrales en el mundo del arte en el siglo XX, y hay un ilustrativo paralelo entre la evolución del mundo del arte en la primera mitad del siglo y la evolución del resto de las humanidades en la segunda mitad. Con Marcel Duchamp el mundo del arte llegó al Posmodernismo antes que el resto del mundo intelectual.

Invitados a mandar algo para exponer en la Sociedad de Artistas Independientes en Nueva York, Duchamp envió un orinal. Por supuesto que él conocía de historia del arte. Sabía lo que se había logrado, cómo el arte había sido a través de los siglos un poderoso vehículo que llamaba al más alto desarrollo de la visión creativa humana, que demandaba exigente competencia técnica, y que tenía el impresionante poder de exaltar los sentidos, el intelecto y las pasiones de aquellos que lo experimentaban. Reflexionó sobre la historia del arte y decidió hacer una declaración: el artista no es un creador genial. Duchamp se fue de compras a una tienda de sanitarios. La obra de arte no es un objeto especial, es producido en serie en una fábrica. La experiencia del arte no es excitante y enaltecedora, en el mejor de los casos es desconcertante, y lo que más nos deja es una sensación de disgusto. Pero más allá de eso, Duchamp no seleccionó

cualquier objeto ya fabricado para exponer. Al elegir el orinal, su mensaje fue claro: el arte es algo en lo cual te puedes orinar.

Los temas del dadaísmo tratan el sinsentido, pero sus obras y sus manifiestos son declaraciones filosóficas significativas en el contexto en el cual son presentadas. Kunst ist Scheisse (el arte es mierda) fue, justamente, el lema del movimiento Dada. El orinal de Duchamp fue el símbolo apropiado. Todo es desperdicio que hay que echar por el inodoro.

En esta hipótesis, entonces, el Posmodernismo es una generalización del nihilismo dadaísta. No sólo el arte es mierda, "todo" es mierda.

Los pensadores posmodernos heredaron una tradición intelectual, que vio la derrota de todas sus grandes esperanzas. La Contrailustración desconfió desde un principio del naturalismo de la Ilustración, de su razón, de su visión optimista del potencial humano, de su individualismo ético y político, de su ciencia y de su tecnología. Para aquellos que se oponen a la Ilustración, moderno no el mundo ofreció ningún confort. Sus defensores decían que la ciencia sería el sustituto de la religión, pero trajo los fantasmas de la entropía y la relatividad. Iba a ser la gloria de la humanidad, pero nos enseñó que el hombre evolucionó, con sangre en los dientes y en las garras, desde el fango. La ciencia iba a hacer del mundo un paraíso tecnológico, pero generó bombas nucleares y superbacilos. Y la confianza en el poder de la razón que subyace en todo ello, desde la perspectiva de los posmodernistas, "se ha revelado como un fraude". La idea de armas nucleares en las garras de un animal irracional y codicioso es aterradora.

Mientras que los pensadores de la neoilustración llegaban a entenderse con el mundo moderno, desde la perspectiva posmoderna el universo era metafísica y epistemológicamente destrozado. No podemos recurrir a Dios o a la naturaleza y no

podemos confiar en la razón ni en la humanidad.

Pero siempre estaba allí el socialismo. A pesar de lo malo que el universo filosófico se había vuelto en lo metafísico, en lo epistemológico y en el estudio de la naturaleza humana, estaba todavía la visión de un orden ético y político, que lo trascendería todo para crear la hermosa sociedad colectivista.

El fracaso de las políticas de la izquierda para lograr esa visión no fue más que la última gota que rebasó el vaso. Para la mentalidad posmoderna, las crueles lecciones del mundo moderno son que la realidad es inaccesible, que nada puede ser conocido, que el potencial humano no es nada, y que los ideales éticos y políticos quedaron en nada. La respuesta psicológica a la pérdida de "todo" es la rabia y la desesperación.

Pero los pensadores posmodernos también se encuentran rodeados por un mundo de la Ilustración que no comprenden. Los posmodernistas están frente a un mundo dominado por el liberalismo y el capitalismo, por la ciencia y la tecnología, por personas que todavía creen en la realidad, en la razón y en la grandeza del potencial humano. El mundo que ellos dijeron que era imposible y destructivo llegó a existir y está floreciendo. Los herederos de la Ilustración lo están haciendo funcionar, y marginaron a los posmodernistas a la academia. El "*resentimiento*" se agrega entonces a la rabia y a la desesperación.

Algunos se refugiaron en el quietismo, y otros se retiraron a un mundo privado de juego estético y autocreación. Otros tantos, sin embargo, arremeten con la intención de destruir. Pero una vez más, las únicas armas del Posmodernismo son las palabras[32].

La estrategia del resentimiento

El mundo del arte del siglo XX una vez más dio ejemplos que fueron proféticos. El orinal de Duchamp envió el mensaje

"orino sobre usted", y sus obras posteriores llevaron esa actitud general a la práctica. Su versión de la Mona Lisa fue un claro ejemplo: una reproducción de la obra maestra de Leonardo con el agregado de un bigote caricaturesco. Ésa también fue una declaración: "He aquí un logro magnífico que no puedo igualar, así es que en lugar de eso la deformaré y la convertiré en una bufonada". Robert Rauschenberg llevó a Duchamp un paso más allá. Como sentía que estaba ensombrecido por los logros de Willem de Kooning, pidió una de sus pinturas, cuya superficie borró, para luego pintar encima. Eso fue otra declaración: "No puedo ser especial a menos que primero destruya tu logro".

La deconstrucción es una versión literaria de Duchamp y Rauschenberg. La teoría de la deconstrucción dice que ninguna obra tiene significado. Cualquier significado aparente puede ser transformado en su opuesto, en nada, o descubierto como una máscara que oculta algo desagradable. El movimiento posmoderno contiene a mucha gente a la que le gusta la idea de la deconstrucción de la obra creativa de otras personas. La deconstrucción tiene el efecto de nivelar todo significado y todo valor. Si un texto puede significar algo, entonces no significa nada "más" que cualquier otra cosa, ningún texto es entonces grandioso. Si un texto es una máscara para algo fraudulento, entonces dude acerca de cualquier cosa aparentemente grandiosa que se arrastre en él.

Cobra así sentido que las técnicas deconstructivas estén dispuestas principalmente en contra de las obras que no cuadran con los compromisos posmodernos.

La estrategia no es nueva. Si odias a alguien y quieres herirlo, entonces golpéalo en donde le importa. ¿Quieres herir a un hombre que ama a sus niños y odia a los abusadores de menores? Planta indicios y propaga rumores de que él es adicto a la pornografía infantil. ¿Quieres lastimar a una mujer que se enorgullece de su independencia? Corre la voz de que

ella se casó con ese hombre porque él es rico. La verdad o la falsedad de los rumores no importan realmente, y si aquellos a quienes le cuentas estas cosas te creen o no, tampoco importa en realidad. Lo que importa es anotar un golpe directo, causando daño a la psiquis de alguien. Sabes que esas acusaciones y esos rumores causarán temblores, incluso aunque no lleguen a nada. Obtienes un brillo sombrío en saber que tú lo hiciste. Y hasta los rumores podrían llegar a lograr algo después de todo.

El mejor retrato de esta psicología viene de aquel hombre europeo muy blanco y muy muerto: William Shakespeare, en su Otelo. Yago simplemente odiaba a Otelo, pero él no podría esperar vencerlo en una confrontación abierta. ¿Cómo podría acabar con él? La estrategia de Yago fue atacarlo donde más le dolería, a través de la pasión de Otelo por Desdémona. Yago sugirió indirectamente que ella había estado durmiendo por ahí, esparció sutiles mentiras e insinuaciones acerca de su fidelidad, tuvo éxito en despertar la duda en la mente de Otelo acerca de la cosa más hermosa de su vida, y dejó que esa duda trabajara como un veneno lento.

Como con los posmodernistas, las únicas armas de Yago eran las palabras. La única diferencia es que los posmodernistas no son tan sutiles acerca de sus blancos elegidos.

El mundo contemporáneo de la Ilustración se enorgullece de su compromiso por la igualdad y la justicia, de su amplitud de mente, de su capacidad de poner las oportunidades al alcance de todos, y de sus logros en la ciencia y la tecnología. El mundo de la Ilustración está orgulloso, está confiado, y sabe que es la ola del futuro. Esto es insoportable para alguien que lo invirtió todo en un criterio opuesto y fallido. Ese orgullo es lo que esa persona desea destruir. El mejor objetivo para atacar es el sentido de la Ilustración de su propio valor moral. Atacarlo como sexista y racista, dogmático intolerante

y cruelmente explotador. Socavar la confianza en su razón, su ciencia y su tecnología. Las palabras incluso no tienen que ser ni verdaderas ni consistentes para causar el daño necesario.

Y como Yago, el Posmodernismo no tiene que conseguir a la chica al final. La destrucción de Otelo le es suficiente[33].

El pos Posmodernismo

Demostrar que un movimiento conduce al nihilismo es una parte importante del proceso de entenderlo, como lo es probar cómo un movimiento nihilista y en caída todavía puede ser peligroso. Rastrear las raíces del Posmodernismo hacia el pasado, hasta Rousseau, Kant y Marx, explica cómo sus elementos llegaron a estar entretejidos y bobinados en el mismo ovillo. Aun así, la identificación de sus raíces y su conexión con las malas consecuencias actuales todavía no lo refuta.

Lo que es todavía necesario es una refutación de aquellas premisas históricas, una identificación y una defensa de las posibles alternativas a ellas. La Ilustración se basó en premisas opuestas a las del Posmodernismo, pero mientras fue capaz de crear un mundo magnífico sobre la base de esas premisas, las articuló y las defendió de manera incompleta. Esa debilidad es la única fuente del poder del Posmodernismo en su contra. Completar la articulación y la defensa de esas premisas es entonces esencial para mantener el futuro progreso de la visión de la Ilustración, y protegerla contra las estrategias posmodernas.

[1] Derrida 1978, 37.

[2] Rorty 1989, 6, 4-5.

[3] Rorty 1989, 9.

[4] Rorty 1991, 29.

[5] Fish 1994, 68-69.

[6] Dworkin 1987, 123, 126.

[7] Dworkin 1987, 123, 126, 47.

[8] Rorty 1998.

[9] Newman, Position of my mind since 1845.

[10] Con su capacidad inigualable para la confesión, Rousseau generalizó este punto para todos los filósofos: "Cada uno sabe bien que este sistema no tiene una mejor base ideológica que los otros. Pero cada uno lo sostiene porque sabe que le pertenece. No hay un solo filósofo que, si llega a conocer lo que es cierto y lo que es falso, no prefiera una mentira que él fundó a una verdad descubierta por otro" (1762a, 268-269).

[11] Colocar el dolor y el sufrimiento en el centro de la moral es un tema recurrente entre los principales posmodernistas. Lyotard está de acuerdo con Foucault, y afirma que hay que "dar testimonio" de la "disonancia", especialmente la de los demás. Rorty cree que "la solidaridad" se logra mediante la "capacidad imaginativa para ver gente extraña como compañeros de sufrimiento". La solidaridad no se descubre por el pensamiento, sino por la creación. Es creada por otros, por gente desconocida. Rorty 1989.

[12] Lentricchia 1983, 12.

[13] Jameson 1981, 20.

[14] Derrida 1995; Lilla, 1998, 40. (Lilla 2001, 161).

[15] Foucault 1978, 101-102.

[16] Ellis 1989, 39.

[17] Ellis 1989, 40, 42.

[18] Ellis 1989, 42.

[19] Ellis 1989, 42

[20] Sokal 1996.

[21] En Koertge 1998, Sokal aborda las reacciones al texto de la broma social. También incluidos en este volumen hay muchos estudios útiles del mal uso de la ciencia y de la historia de la ciencia posmodernos. Ver también Gross y Levitt, 1997.

[22] Esta interpretación maquiavélica de la estrategia deconstruccionista complementa la advocación deMarcuse de un doble estándar en la aplicación de la tolerancia: "Tolerancia liberadora, entonces, significaría la intolerancia contra los movimientos de la derecha y la tolerancia de los movimientos de la izquierda" (1969,109).

[23] Marcuse 1954, 48.

[24] Harrignton 1970, 345.

[25] Nietzsche, Daybreak, Sección 304.

[26] Nietzsche, Genealogy of morals, 1:10. Que conecta muy bien con la observación de Richard Wolin: "Por otra parte, en retrospectiva, parece claro que

esta misma generación, muchos de cuyos representantes estaban instalados cómodamente en las carreras universitarias, meramente se habían limitado a intercambiar políticas radicales por políticas textuales: desenmascarar las 'oposiciones binarias' reemplazado un etos de compromiso político activo" (Wolin 2004,9).

[27] Foucault 1969, 17.

[28] Foucault 1966, 387. Ver también 1989, 67. Teniendo en cuenta el recurso retórico posmoderno de utilizar una interpretación directa como una máscara del más profundo sentido subversivo.

[29] Ver también John Gray, quien argumentó que nosotros debemos aceptar nuestra "perspectiva posmoderna de pluralismo y provisional, dejando cualquier fundamento racional o trascendental o visión unificadora del mundo" (1995, 153), y luego se conecta esto a una explícita llamada por la destrucción de la humanidad: "Homo rapines (sic) es la única de muchas especies, y obviamente no valora la preservación" (2002). Y Claud Lévy Strauss en The Savage Mind: "Yo creo que el fin último de las ciencias humanas no es constituirse sino disolverse". (Lévi- Strauss 1966, 247).

[30] Derrida 1978, 293.

[31] Ellis 1989, 46.

[32] Aquí Foucault toma una parte del uso del lenguaje surrealista de André Breton como la "antimateria" del mundo: "La profunda incompatibilidad entre marxistas y existencialistas del tipo de Sartre por un lado, y Breton por el otro, viene a no dudar que para Marx o Sartre escribir es parte del mundo, mientras que para Breton un libro, una oración, una palabra, aquellas cosas solas constituyen la antimateria del mundo, y pueden compensar todo el universo" (1989, 12).

[33] Nuevamente Nietzsche captura la psicología proféticamente: "¿Cuándo ellos alcanzarán el último y sublime triunfo de la revancha? Indudablemente si ellos fueran exitosos en envenenar las conciencias de los afortunados con sus propias miserias, con todas las miserias, entonces un día el afortunado comenzará a estar avergonzado de su buena suerte, y quizás le diga a otro: "Es vergonzoso ser afortunado: ¡hay demasiada miseria! Pero no alimentar más y más los malentendidos es posilbe que para la alegria, bien constituida, poderosa en el alma y cuerpo, para comenzar a dudar sobre su derecho a la felicidad en esta moda" (Genealogy of morals, 3:14).

Capítulo Siete

Libertad de expresión y Posmodernismo[1]

En los comienzos de la edad moderna, la libertad de expresión ganó la batalla contra el autoritarismo tradicional. Argumentos poderosos de Galileo[2], John Locke[3], John Stuart Mill[4] y otros obtuvieron la victoria por el debate en favor de la libertad de expresión. Históricamente, los argumentos se anidaron en diferentes contextos filosóficos, y a menudo fueron adaptados, en distintos grados, a diferentes públicos adversos. En un lenguaje actual señalamos los elementos de esos argumentos, que están todavía entre nosotros: 1) La razón es esencial para conocer la realidad (Galileo y Locke). 2) La razón es una función del individuo (en especial, Locke). 3) Lo que el individuo racional necesita para intentar el conocimiento de la realidad es, por encima de todo, libertad para pensar, criticar y debatir (Galileo, Locke y Mill). 4) La libertad del individuo para alcanzar el conocimiento es de fundamental valor para todos los demás miembros de la sociedad (en especial, Mill).

Un corolario de este argumento es que cuando instamos a instituciones sociales especializadas —las sociedades científicas, los institutos de investigación, las facultades y las universidades— a buscar y avanzar en nuestro conocimiento de la verdad, deberíamos poner especial cuidado en proteger, auspiciar y promover la libertad de las mentes creativas.

Sorprende, por lo tanto, que las máximas amenazas actuales al discurso libre vengan desde el interior de nuestras facultades y universidades. Tradicionalmente, una meta de carrera fundamental para la mayoría de los académicos era alcanzar la jefatura de cátedra, a fin de poder emitir cualquier

opinión sin ser despedido. Éste es exactamente el meollo del carácter permanente de una cátedra: proteger la libertad de conciencia y de expresión. Pero hoy vemos que muchos individuos que trabajaron por largos años para recibir el empleo permanente y la libertad de cátedra, que lo acompaña, son los más fuertes defensores para limitar el discurso de los otros.

Examen de los códigos de expresión

Podemos mencionar dos ejemplos de cómo algunos académicos intervienen a través de los códigos en los discursos.

Un código de discurso propuesto por la Universidad de Michigan prohíbe:

> cualquier comportamiento, verbal o físico, que estigmatice o victimice a una persona sobre la base de raza, etnia, religión, sexo, orientación sexual, credo, origen nacional, ascendencia, edad, estado civil, discapacidad o estado de veterano de la era de Vietnam (…).

En otra importante institución, la Universidad de Wisconsin, en un código de discurso muy debatido, advierte qué medidas disciplinarias se tomarán en contra de cualquier estudiante que realice:

> comentarios racistas, discriminatorios o epítetos u otras acciones dirigidos a un individuo o, en ocasiones separadas, a individuos de diferente raza, sexo, color, credo, cualquier discapacidad, orientación sexual, nacionalidad, ascendencia o edad, y cree un ambiente intimidatorio, hostil y humillante para la educación, el trabajo universitario u otra actividad universitaria autorizada.

Estos dos códigos de expresión son representativos de lo que muchas universidades y colegios de todo el país están

teniendo en cuenta. Los principales teóricos detrás de estos códigos incluyen eruditos prominentes como Mari J. Matsuda[5], quien tiende a escribir en nombre de los estadounidenses de origen asiático; Richard Delgado[6], que lo hace en nombre de los hispanos y las minorías raciales; Catherine A. MacKinnon[7], que escribe sobre las mujeres como un grupo oprimido; y Stanley Fish[8], quien, siendo un hombre de raza blanca, se encuentra en una posición un poco delicada, que resuelve expresando sensibilidad hacia toda persona en condición de víctima.

¿Por qué no recurrir a la Primera Enmienda?

En respuesta a los códigos de expresión, una reacción común de los estadounidenses es decir: "¿Por qué no se ha ocupado la Primera Enmienda de todo esto? ¿Por qué no señalar que vivimos en los Estados Unidos y que la Primera Enmienda protege la libertad de expresión, incluso el discurso de aquellos que dicen cosas ofensivas?". Por cierto, deberíamos decir eso. Sin embargo, la primera enmienda es una norma política que se aplica a la sociedad política. No es una norma social que se aplica entre los particulares, y no es un principio filosófico que responde a los ataques filosóficos sobre la libertad de expresión.

En cuanto a la distinción entre la esfera política y privada, por ejemplo, notemos que la Primera Enmienda dice que el Congreso no hará ley alguna con respecto a la religión, la libertad de expresión y de reunión. Es decir, que aquélla se aplica a las acciones gubernamentales, y sólo a ellas. Podemos extender este punto a las universidades públicas, como Michigan y Wisconsin, puesto que se trata de instituciones estatales y, por lo tanto, son parte del Gobierno. De esta manera, señalamos que la protección de la Primera Enmienda debería estar en todas las universidades públicas. Y éste es un buen argumento para esgrimir.

Por varias razones, éste no es el final de la cuestión. Para comenzar, la Primera Enmienda no se aplica a las universidades privadas. Si una universidad privada desea instituir algún tipo de código de discurso, no debería haber nada ilegal en lo que a la Primera Enmienda se refiere. Segundo, la protección de la Primera Enmienda se topa contra otra apreciada institución dentro de la academia, que es la libertad de cátedra. Es posible que un profesor quiera instituir un código de discurso para su clase, el cual, tradicionalmente, estaría protegido por su libertad de cátedra para dictar sus clases como él desee. Tercero, apelar a la Primera Enmienda contradice otro argumento generalizado, que establece que la educación es una forma de comunicación y asociación bastante íntima en ciertos aspectos, y requiere urbanidad, sobre la que se debe trabajar para que funcione adecuadamente. Así, las exposiciones manifiestas de odio, antagonismo, o las amenazas en el aula o en cualquier espacio de ella socavan la atmósfera social que hace posible la educación. Este argumento implica que las facultades y las universidades son tipos especiales de instituciones sociales, comunidades donde es posible que exista la necesidad de códigos de expresión.

La Primera Enmienda no proporciona una orientación sobre las normas que rigen el discurso en cualquiera de estos casos. Los debates sobre éstos son, por lo tanto, principalmente filosóficos. Y es por eso que estamos hoy aquí.

Contexto: ¿por qué la izquierda?

Señalaremos, en primer lugar, que la mayoría de los códigos de expresión, en todo el país, son propuestos por los miembros de la extrema izquierda, a pesar de que ella misma durante muchos años se quejó del autoritarismo de las administraciones universitarias, y defendió la libertad de sus restricciones. Así, hay una ironía en el desplazamiento de la estrategia en la campaña de la izquierda hacia restricciones

autoritarias de discurso, políticamente correctas.

En consecuencia, la pregunta es: ¿por qué, en estos últimos años, cambiaron los izquierdistas académicos su crítica y su estrategia tan dramáticamente? -este tema fue abordado ampliamente en esta obra[9]. A nuestro juicio, una parte clave para entender por qué la izquierda defiende ahora los códigos de expresión es que en las últimas décadas sufrió una serie de grandes decepciones. En Occidente, la izquierda fracasó en generar partidos socialistas significativos y muchos de los que existían se volvieron moderados. Los principales experimentos del socialismo en Naciones como la Unión Soviética, Vietnam y Cuba fracasaron. Incluso el mundo académico cambió bruscamente de posición hacia el liberalismo y el libre mercado. Cuando un movimiento intelectual sufre grandes decepciones, se puede esperar que recurra a tácticas más desesperadas. Los códigos de expresión, que tienen como destino la voz de uno de los oponentes políticos y filosóficos, son una de esas tácticas.

La acción afirmativa como ejemplo de trabajo

Vamos a utilizar la acción afirmativa como una ilustración de este proceso. En primer lugar, la izquierda enfrentó claramente su decepción con sus objetivos de acción afirmativa. En los años 1980 y 1990, se dio cuenta de que estaba perdiendo la batalla contra aquélla. En segundo lugar, todos estamos familiarizados con las medidas de acción afirmativa, que pueden servir como ejemplo claro de los principios filosóficos en los cuales la izquierda basa sus objetivos, y esto nos permitirá ver cómo estos mismos principios se vuelven a aplicar en defensa de los códigos de expresión.

El argumento de la acción afirmativa racial por lo general comienza con la observación de que los negros, como grupo, sufrieron una severa opresión en manos de los blancos también como grupo. Dado que esto es claramente injusto, y

que es un principio de justicia que siempre que una de las partes perjudica a la otra, a la agraviada se le adeuda una indemnización por el daño causado por la otra parte, podemos exponer el argumento de que los blancos, como grupo, deben indemnizar a los negros, como grupo.

Los que se oponen a la acción afirmativa responderán argumentando que la "compensación" propuesta es injusta para la generación actual. La acción afirmativa sería hacer que un individuo de la generación actual, un blanco que nunca tuvo esclavos, indemnizara a un negro que nunca fue un esclavo.

Lo que tenemos aquí, en ambos lados de los argumentos, son dos pares de principios que compiten.

Una par es destacado por las siguientes preguntas: ¿debemos tratar a los individuos como miembros de un grupo, o debemos tratarlos como individuos? ¿Hablamos de los negros como grupo frente a los blancos como grupo? O ¿nos fijamos en los individuos que están involucrados? Los defensores de la acción afirmativa argumentan que los negros y los blancos individuales deben ser tratados como integrantes de los grupos raciales a los que pertenecen, mientras que los opositores de aquélla argumentan que debemos tratar a las personas, ya sean negros o blancos, como individuos, independientemente del color de su piel. En resumen, tenemos el conflicto entre el colectivismo y el "individualismo".

El otro par de principios contrapuestos surge de la siguiente manera. Los defensores de la acción afirmativa alegan que, en parte, a causa de que los blancos esclavistas son ahora el grupo dominante y los negros están en el grupo subordinado, los fuertes tienen la obligación de sacrificarse por los débiles. En el caso de la acción afirmativa, el argumento expresa que deberíamos redistribuir los puestos de trabajo y las admisiones a la Universidad de los miembros del

grupo blanco más fuerte y de los miembros del grupo negro más débil. Quienes se oponen a la acción afirmativa rechazan ese estándar altruista. Argumentan que los puestos de trabajo y las aceptaciones a la Universidad deberían decidirse sobre la base del mérito y de los logros individuales. En resumen, tenemos un conflicto entre el altruismo y el egoísmo, principio por el cual uno obtendría lo que el otro ganó.

En la siguiente etapa, típica del debate sobre la acción afirmativa, emergen otros dos pares de principios conflictivos. Los defensores de la acción afirmativa dicen: "Quizá es verdad que la esclavitud terminó, y tal vez Jim Crow murió, pero no sus efectos. Hay un legado que los negros, como grupo, heredaron de esas prácticas. Así, los negros contemporáneos son víctimas de la discriminación del pasado. Se han presentado y frenado, y nunca tuvieron la oportunidad de ponerse al día. Por lo tanto, a fin de igualar la distribución racial de la riqueza y el empleo en la sociedad, necesitamos la acción afirmativa para redistribuir las oportunidades de los grupos que tienen desproporcionadamente más, a los grupos que tienen desproporcionadamente menos".

Los que se oponen a la acción afirmativa responden diciendo algo como lo siguiente: "Por supuesto que los efectos de los acontecimientos del pasado se trasmiten de generación en generación, sin embargo, éstos no son estrictamente efectos causales, son influencias. Los individuos son influenciados por su origen social, pero cada uno tiene el poder de decidir por sí mismo qué influencias va a aceptar. Y en este país, especialmente, las personas están expuestas a cientos de diferentes modelos de comportamiento, de los padres, de los profesores y de compañeros, de los héroes del deporte y de las estrellas de cine, y así sucesivamente. En consecuencia, lo que necesitan las personas cuyas familias fueron socialmente despojadas es la libertad y la oportunidad

de mejorarse por sí mismos y no una limosna. Y una vez más, este país provee ambas cosas abundantemente. Por lo tanto, desde este lado del argumento, el punto es que las personas no son simplemente producto de sus entornos, sino que tienen la libertad de hacer de sus vidas lo que quieran. En lugar de las medidas de acción afirmativa, la respuesta es alentarlas a pensar por sí mismas, a ser ambiciosas, a salir a buscar oportunidades y a proteger su libertad para hacerlo".

De este segundo argumento surgen otros dos pares de principios irreconciliables. Los defensores de la acción afirmativa se basan en un principio del determinismo social, que dice: "Esta generación es el resultado de lo que ocurrió en la generación anterior; sus miembros son construidos por las circunstancias de las generaciones anteriores". El otro lado del argumento enfatiza la voluntad individual: "Los individuos tienen el poder de elegir qué influencias sociales van a aceptar". El otro par de principios contrapuestos sigue: "¿Las personas tienen que ser igualadas en activos y oportunidades, o lo que más necesitan es la libertad de hacer de su vidas lo que quieran?"

Por la adopción de medidas de acción afirmativa	En contra de las medidas de acción afirmativa
Colectivismo	Individualismo
Altruismo	Egoísmo
Determinismo social	Voluntad
Igualitarismo	Libertad

En resumen, lo que tenemos es un debate en el que participaron cuatro pares de principios. Estos cuatro subtemas constituyen el debate global sobre la acción afirmativa.

Recientemente los defensores de la acción afirmativa han estado a la defensiva, y muchos programas de acción afirmativa están en retirada. En la actualidad, la aceptación de dichos programas es mucho menor.

En cambio, si somos izquierdistas comprometidos con la

idea de que el racismo y el sexismo son problemas que hay que atacar con fuerza, y si vemos las herramientas de acción afirmativa alejadas de nosotros, nos daremos cuenta de que tenemos que recurrir a nuevas estrategias. Una de ellas es el discurso en la Universidad. Por lo tanto, a continuación mostramos el modo en que el tema de los códigos de expresión encarna cada uno de estos cuatro principios, ubicados en el lado izquierdo del cuadro precedente: el colectivismo, el altruismo, el principio de la construcción social y el concepto igualitario de la igualdad.

Igualitarismo

Supongamos la siguiente situación: a veces tengo la fantasía de que voy a jugar, uno contra uno, al baloncesto con Michael Jordan. Él llega cuando estoy practicando unos tiros al aro, y yo lo desafío a un juego. Él acepta, y nos ponemos a jugar. Incluso tenemos un árbitro para asegurarnos de que no haya injusticias o cosas así.

Entonces un elemento de realismo aparece en mi fantasía. ¿Cómo sería este juego en la realidad? Pues bien, jugamos según las reglas del baloncesto, y Michael gana 100 a 3; un momento antes él se me acercó, me concentré, apunté, tiré y entró.

Ahora hagámonos una pregunta ética: ¿sería ése un juego justo? Hay dos respuestas completamente diferentes que uno podría dar. El izquierdista e igualitarista respondería de una manera frente a la respuesta que probablemente estarán pensando. La primera respuesta dice que el juego sería totalmente injusto porque Stephen Hicks no tiene ninguna posibilidad de ganar contra Michael Jordan. Michael Jordan es el mejor jugador de baloncesto en el universo, y yo soy un jugador ocasional de fin de semana con un despeje vertical al saltar de ocho pulgadas. Para hacer el juego "justo", esta respuesta dice que sería necesario igualar la diferencia radical en las capacidades que entran en competencia aquí. Ésa es la

respuesta igualitaria a la cuestión.

La otra respuesta dice que sería un juego perfectamente justo. Ambos, Michael y yo, elegimos jugar. Cuando yo lo desafié, sabía quién era él. Michael trabajó duro para desarrollar las habilidades que adquirió. Por el contrario, yo trabajé menos duro para adquirir el menor número de habilidades que tengo. Además, los dos sabemos las reglas del juego, y no hay un árbitro que está haciendo cumplir de manera imparcial esas reglas. Cuando el partido se jugó, Michael disparó la pelota al aro el número de veces necesario para ganar sus 100 puntos y, por consiguiente, se los merece. Y también yo me merezco mis tres puntos. Por lo tanto, Michael ganó el juego en buena competencia; y si mi objetivo es ganar en el baloncesto, debería buscar a otras personas para jugar. Ésa es la respuesta individualista liberal a la cuestión.

Si estamos comprometidos con la idea igualitaria de "justo", entonces estamos guiados por la noción de que en cualquier competencia debemos igualar a todos los participantes para que puedan tener, al menos, una oportunidad de éxito. Éste es el lugar donde se presenta el principio del altruismo. El altruismo dice que, a fin de igualar las oportunidades, debemos sacarles a los poderosos para darles a los débiles, es decir, tenemos que participar en la redistribución. Lo que podemos hacer, en el caso del baloncesto para igualar, por ejemplo, es no permitir que Michael Jordan utilice la mano derecha, o hacer que use pesas en los tobillos, para que su salto y mi salto se igualen. Ése es el principio del handicap en los deportes, ampliamente utilizado, que impide que alguien emplee un punto fuerte, para que el menos provisto tenga una oportunidad. La otra estrategia posible es que me dé una ventaja de noventa puntos. Es decir, no le quitaríamos nada a Michael de lo que él ganó, sino que me daría algo que yo no gané. Y, por supuesto, se podrían emplear ambos recursos

simultáneamente. Por lo tanto, hay tres enfoques. 1) Podemos tratar de igualar al impedir que el más fuerte use un activo o una habilidad que él tiene. 2) Le podemos dar una ventaja al más débil. 3) Podemos hacer ambas cosas.

Hay un patrón general. El igualitario comienza con la premisa de que no es justo, a menos que las partes que están compitiendo sean iguales. Entonces, señala que algunas partes son más fuertes en algunos aspectos que otras. Por último, busca redistribuir de alguna manera, con el objetivo de hacer iguales a las partes, o trata de evitar que el más fuerte use sus mejores aptitudes.

Los izquierdistas posmodernos aplican todo esto al discurso, y dicen algo como lo siguiente: "Justo" significa que todas las voces son escuchadas en pie de igualdad. Pero algunas personas tienen más discurso que otras o un discurso más eficaz. Por lo tanto, lo que tenemos que hacer, a fin de igualar esto, es limitar el discurso de los partidos más fuertes, y dar más oportunidades de expresarse a las partes más débiles. O tenemos que hacer ambas cosas. El paralelo con la acción afirmativa es evidente.

Las desigualdades a lo largo de las líneas raciales y sexuales

La siguiente cuestión es: ¿quiénes son las partes más fuertes y las más débiles de las cuales estamos hablando? Así, no es sorprendente que la izquierda vuelva a insistir en las clases raciales y sexuales como los grupos que necesitan ayuda. La izquierda pasa mucho tiempo centrándose en los datos estadísticos sobre las diferencias, a través de las líneas raciales y sexuales. ¿Cuál es la composición racial y sexual de las distintas profesiones? ¿Cuál la de varias universidades de prestigio? ¿Cuál la de diversos programas de renombre? Entonces, sostienen que el racismo y el sexismo son las causas de esas disparidades, y que necesitamos atacarlas mediante la redistribución.

¿Cómo responden los individualistas y los liberales a los

argumentos posmodernos izquierdistas igualitarios? En algunos casos, las disparidades que encuentran los izquierdistas son genuinas, y el racismo y el sexismo sí son un factor dentro de esas disparidades. Pero en lugar de dedicarse a la redistribución, los individualistas sostienen que debemos resolver esos problemas enseñando a las personas a ser racionales, de dos maneras. Primero, debemos enseñarles a desarrollar sus capacidades y sus talentos, y a ser ambiciosas, para que puedan hacer su propio camino en el mundo. Segundo, debemos enseñarles el hecho evidente de que el racismo y el sexismo son estúpidos, y que a la hora de juzgarse uno mismo y a los demás lo importante son el carácter, la inteligencia, la personalidad y las habilidades y, por ejemplo, que el color de la piel es siempre intracendente.

En el presente, los posmodernos responden que el asesoramiento es inútil en el mundo real. Y aquí es donde sus argumentos, a pesar de que se utilizaron en el caso de la acción afirmativa, son nuevos con respecto al discurso. Lo que hacen es introducir una nueva epistemología en los debates de censura: una epistemología construccionista social.

La construcción social de la mente

Tradicionalmente, el discurso era visto como un acto cognitivo individual. El punto de vista posmoderno, en cambio, establece que el discurso está formado socialmente en el individuo. Y, puesto que lo que creemos es una función de lo que aprendemos lingüísticamente, nuestros procesos de pensamiento se construyen socialmente en función de los hábitos lingüísticos de los grupos a los que pertenecemos. Desde este punto de vista epistemológico, la noción de que las personas pueden aprender por sí mismas o seguir su propio camino es un mito. Además, es también un mito la idea de que a alguien, o a todo un grupo, que se formó como racista podemos enseñarle a desaprender sus malos hábitos, apelando a la razón.

Tomamos el argumento de Stanley Fish de su libro No Hay tal cosa como la Libertad de Palabra y eso es una buena cosa también. El punto aquí no es fundamentalmente político, sino epistemológico.

> La libertad de expresión es una imposibilidad conceptual, porque la condición del discurso de ser libre, en primer lugar, es irrealizable. Esa condición corresponde a la esperanza, representada por el "mercado", a menudo invocado, "de las ideas", que podemos modelar un foro en el cual las ideas pueden ser consideradas independientemente de la restricción política e ideológica Mi punto, no comprometido por el conocimiento, es que la restricción de una clase ideológica es generativa del discurso, y que por eso la mera comprensibilidad de éste (como la declaración en vez del ruido) depende radicalmente de lo que los ideólogos de la libertad de expresión se alejan. El acto de hablar no tiene sentido cuando algunos se retiraron del lugar, y (por el momento) la visión incuestionable e ideológica, porque no estaría resonando contra cualquier comprensión de los posibles cursos de acción física o verbal, y sus posibles consecuencias. Tampoco es accesible al orador; no es un objeto de su autoconciencia crítica, sino que constituye el dominio en el cual la conciencia deviene y, por consiguiente, las producciones de la conciencia, y específicamente el discurso, siempre serán políticos (es decir, en ángulo) en formas que el orador no puede conocer [10].

Los posmodernos sostienen que estamos construidos socialmente, y que como adultos no somos conscientes de la construcción social que subyace en el discurso en el que participamos. Podemos sentir como si estuviéramos hablando libremente y tomando nuestras propias decisiones, pero la mano invisible de la construcción social nos está haciendo lo

que somos. Lo que usted piensa, lo que hace, e inclusive como lo piensa, se rige por su trasfondo de creencias.

Fish establece el punto de manera abstracta. Catharine MacKinnon lo aplica al caso especial de las mujeres y los hombres, para censurar la pornografía. Su argumento no es el argumento común; los argumentos conservadores acerca de que la pornografía insensibiliza a los hombres, y los irrita hasta el punto de cometer actos brutales hacia las mujeres. MacKinnon cree que la pornografía hace eso, pero su alegato es más profundo. La autora explica que ésta es una parte importante del discurso social que nos construye a todos nosotros. Hace a los hombres lo que son, en primer lugar, y hace a las mujeres lo que son, en primer lugar. Así es que estamos construidos culturalmente por la pornografía, como una forma de lenguaje para adoptar ciertos roles sexuales, y así sucesivamente[11].

Como resultado, los posmodernos deducen que no hay distinción entre el discurso y la acción, una distinción que los liberales siempre tradicionalmente apreciaron. Según los posmodernos, el habla es en sí misma algo que resulta muy eficaz, ya que construye lo que somos, y subyace tras todas las acciones en las que nos involucramos. Y como una forma de acción, puede causar y causa daño a otras personas. Los liberales, dicen los posmodernos, deberían aceptar que "cualquier forma de acción dañina" debe ser limitada. Por lo tanto, deben aceptar la censura.

Otra consecuencia de este punto de vista es que los conflictos de grupo son inevitables. Los diversos grupos se construyen de forma distinta en función de sus diferentes contextos sociales y lingüísticos. Negros y blancos, hombres y mujeres se construyen de manera distinta, y los diferentes universos, lingüísticos, sociales e ideológicos entran en conflicto con los demás. Así, el discurso de los integrantes de cada grupo se ve como un vehículo, a través del cual los

intereses contrapuestos de los grupos colisionan. Y no habrá forma de resolver la colisión, porque desde esta perspectiva no podemos decir “decidamos esto razonablemente”. La razón está, a su vez, construida por las anteriores condiciones que nos hacen lo que somos. Lo que parece razonable para alguien no va a ser razonable para el otro grupo. En consecuencia, toda discusión necesariamente va a desembocar en una pelea.

Oradores y censores

Resumamos este argumento, y pongamos todos sus elementos juntos.

El discurso es una forma de poder social (constructivismo social).

La equidad significa igualdad en la capacidad de hablar (igualitarismo).

La capacidad de hablar es desigual en los grupos raciales y sexuales (colectivismo).

Las razas y los sexos están en conflicto unos con otros (racismo y sexismo).

Los grupos raciales y sexuales más fuertes, es decir, los blancos y los hombres, usarán el poder del discurso en su propio beneficio, a expensas de otras razas y de las mujeres (conflicto de suma cero).

Lo que tenemos, entonces, son dos posiciones sobre la naturaleza del discurso. Los posmodernos dicen: “El discurso es un arma en el conflicto entre grupos que son desiguales”. Y eso es diametralmente opuesto a la visión liberal del discurso, que dice: “El discurso es una herramienta de conocimiento y comunicación para los individuos que son libres”.

Si adoptamos la primera declaración, entonces la solución va a ser alguna forma de altruismo, en virtud de la cual podemos redistribuir el discurso, a fin de proteger a los perjudicados, a los grupos más débiles. Si los hombres blancos

más fuertes poseen herramientas de discurso que pueden usar en detrimento de los otros grupos, entonces, no dejemos que hagan uso de ellas. Generemos una lista de palabras denigrantes que dañen a los miembros de los demás grupos y que les prohíba su uso a los integrantes de los grupos poderosos. No dejemos que usen las palabras que refuerzan su propio racismo y sexismo, y no les permitamos usar términos que hagan que los miembros de otros grupos se sientan amenazados. Eliminando esas ventajas en el discurso, se reconstruirá nuestra realidad social, que es el mismo objetivo de la acción afirmativa.

Una consecuencia notable de este análisis es que la tolerancia del "todo vale" se convierte en censura. El argumento posmoderno implica que si cualquier cosa pasa, entonces eso le da permiso a los grupos dominantes de seguir diciendo las cosas que mantienen a los grupos subordinados en su lugar. El liberalismo, por lo tanto, ayuda al silenciamiento de los grupos subordinados, y deja solamente a los grupos dominantes tener un discurso efectivo. Los códigos de expresión posmodernos, por consiguiente, no son censura, sino una forma de liberación, ya que liberan a los grupos subordinados de los efectos castigadores y del silenciamiento acallador del discurso de los grupos poderosos, y proporcionan una atmósfera en la que los grupos anteriormente subordinados pueden expresarse. Los códigos de discurso igualan el campo de juego.

Como dice Stanley Fish:

> "Individualismo, equidad, mérito, tres palabras que están continuamente en las bocas de nuestros intolerantes modernos, recientemente respetables, que se han enterado que no necesitan ponerse una capucha blanca o vedar el acceso a la urna electoral para obtener sus fines"[12].

En otras palabras, la libertad de expresión es lo que

favorece al Ku Klux Klan.

Las nociones liberales de dejar a los individuos libres y decirles que van a ser tratados según las mismas reglas y juzgados por sus méritos, sólo refuerzan el estado de cosas, lo cual significa mantener a los blancos y a los varones encima, y al resto debajo. Así que igualar el desequilibrio en las relaciones de poder, en forma explícita y directa, de los dobles estándares está, absolutamente, y no apologéticamente, justificado por la izquierda posmoderna.

Este punto no es nuevo para esta generación de posmodernos. Herbert Marcuse primero lo articuló en una forma más amplia cuando dijo: "La tolerancia libertadora, entonces, significaría la intolerancia contra los movimientos de la derecha y la tolerancia de los movimientos de la izquierda"[13].

El centro del debate

Hemos visto, entonces, en lo que insistía a menudo la filósofa Ayn Rand[14]: la política no es lo principal. Los debates sobre la libertad de expresión y la censura son una batalla política, pero no pueden exagerar su importancia respecto de cuestiones filosóficas fundamentales sobre la epistemología, la naturaleza humana y los valores.

Tenemos tres cuestiones que son el núcleo de los debates contemporáneos sobre la libertad de expresión y la censura, que son problemas filosóficos tradicionales.

En primer lugar, hay un problema epistemológico: ¿la razón es cognitiva? Los escépticos que niegan la eficacia cognitiva de la razón abren la puerta a diversas formas de escepticismo y subjetivismo, y ahora, en la actual generación, al subjetivismo social. Si la razón es una construcción social, no es una herramienta de conocimiento de la realidad. Para defender la libertad de expresión, esa afirmación epistemológica posmoderna debe ser impugnada y refutada.

La segunda cuestión es la naturaleza humana. ¿Tenemos voluntad o somos productos de nuestros entornos sociales? ¿Es el discurso algo que podemos generar libremente, o es una forma de condicionamiento social que nos hace quienes somos?

Y, por último, el problema de la ética: ¿Traemos a nuestro análisis del discurso un compromiso hacia el individualismo y la autoresponsabilidad? ¿O venimos a este debate en particular comprometidos con el igualitarismo y el altruismo?

El Posmodernismo, como una perspectiva filosófica bastante coherente, presupone una epistemología social subjetivista, una visión sociodeterminista de la naturaleza humana, y una ética altruista e igualitaria. Los códigos de expresión son una aplicación lógica de esas creencias.

La justificación de la libertad de expresión

A la luz de lo anterior, lo que los liberales de la generación contemporánea deben defender son la objetividad en la epistemología, la voluntad en la naturaleza humana y el egoísmo en el campo de la ética. No vamos a solucionar todos los problemas en este ensayo. Nuestro propósito es señalar que éstas son las cuestiones importantes, e indicar cómo creemos que nuestra defensa de la libertad de expresión debe proceder. Para ello, presentamos tres puntos a tener en cuenta.

El primero es una perspectiva ética: la autonomía individual. Vivimos en la realidad, y entender esto es importantísimo para nuestra supervivencia, lo cual nos lleva a comprender esa realidad. De esta manera llegaremos a conocer cómo funciona y actúa el mundo sobre la base de dicho conocimiento, lo cual implica una responsabilidad del individuo. El ejercicio de esta responsabilidad requiere libertades sociales, y una de las que necesitamos es el discurso. Tenemos la capacidad de pensar o no. Pero esa capacidad puede verse afectada gravemente por un clima social de

miedo. Ésa es una parte indispensable del argumento liberal. La censura es una herramienta de Gobierno, tiene el poder de la fuerza para lograr sus fines y, en función de la forma en que la usa, puede generar un clima de miedo que interfiere con la capacidad de una persona para realizar las funciones cognitivas básicas, que necesita para actuar de forma responsable en el mundo.

El segundo se refiere a un aspecto social: Tenemos todo tipo de valores el uno del otro. Vamos a utilizar el esquema de categorización del valor social[15] de David Kelley: en las relaciones sociales intercambiamos valores de conocimiento, de amistad, de amor, económicos y comerciales. A menudo, la búsqueda de valores de conocimiento se lleva a cabo en instituciones especializadas, y dentro de ellas, el descubrimiento de la verdad requiere ciertas protecciones. Si es que vamos a aprender los unos de los otros y vamos a ser capaces de enseñarles a los demás, entonces tenemos que poder participar en ciertos tipos de procesos sociales: el debate, la crítica, los sermones, preguntas estúpidas, y así sucesivamente. Todo esto presupone un principio social fundamental: vamos a tolerar esas cosas en nuestras interacciones sociales. La parte del precio que pagaremos es que nuestras opiniones y nuestros sentimientos serán heridos de forma regular, pero tendremos que vivir con ello.

Por último, hay una serie de aspectos políticos. Como vimos anteriormente, las creencias y los pensamientos son responsabilidad de cada individuo, como lo son también su vida y construir una existencia feliz. El propósito del Gobierno es proteger los derechos de las personas para perseguir estas finalidades. El punto por la libertad de expresión es el siguiente: los pensamientos y el discurso no lo hacen, no importa cuán falsos y ofensivos son, no violan los derechos de nadie. Por lo tanto, no hay base para la intervención del Gobierno.

También, pensemos en la democracia, que es una parte de nuestro sistema social. Democracia significa descentralización de la toma de decisiones sobre quién va a ejercen el poder político por el próximo período. Para tomar esa decisión, esperamos que los votantes puedan hacer una elección informada, y el único camino para que puedan hacerlo es a través de la discusión y del debate vigoroso. Por lo tanto, la libertad de expresión es una parte esencial del mantenimiento de la democracia.

Por último, la libertad de expresión es un control sobre los abusos de poder del Gobierno. La historia nos enseña a preocuparnos por ello, y una forma indispensable de comprobar este tipo de abusos es permitir que las personas lo critiquen, y prohibirles prevenir tales críticas.

Tres casos especiales

Vamos a abordar dos cuestionamientos que la izquierda posmoderna puede hacer probablemente a nuestros argumentos, y luego volveremos, específicamente, al caso particular de la Universidad.

Consideremos la libertad de expresión como un tema estimado por los corazones liberales: hay una distinción entre el discurso y la acción. Podemos decir una cosa que tal vez dañe los sentimientos de una persona. Somos libre de hacerlo. Pero si alguien daña físicamente a otro —digamos que lo golpea con un palo– no es libre de hacerlo. El Gobierno puede ir por esa persona en este caso, pero no en el primer caso (el discurso).

Los izquierdistas posmodernos intentan distinguir entre el discurso y la acción de la siguiente manera. El discurso, al fin de cuentas, se propaga a través del aire, físicamente, y entonces actúa sobre el oído de la persona, que es un órgano físico. Así es que no hay base metafísica para distinguir entre una acción y el discurso; el discurso es una acción. La única distinción relevante, por lo tanto, es entre las acciones que

pueden dañar a otra persona y las acciones que no pueden dañarla. Si uno quiere decir, como los liberales, que herir a la otra persona con un disparo de bala es malo, entonces es sólo una diferencia de grado entre eso y dañar a la persona con el mal discurso. No son sólo los palos y las piedras los que pueden romper nuestros huesos.

Contra eso señalamos lo siguiente. El primer punto es cierto, el discurso es físico. Pero hay una importante diferencia cualitativa sobre la cual debemos insistir. Hay una gran disparidad entre la ruptura de las ondas acústicas que pasan por nuestro cuerpo y la rotura de un bate de béisbol sobre el cuerpo. Ambas son físicas, pero los resultados de romper el bate de béisbol sobre alguien implican consecuencias que no se pueden controlar. El dolor no es una cuestión de voluntad. Por el contrario, en el caso de las ondas de sonido que inundan nuestro cuerpo, cómo las interpretamos y las evaluamos está totalmente bajo nuestro control. Y que dejemos que hieran nuestros sentimientos dependerá del modo en que consideremos el contenido intelectual de ese evento físico.

El odio racial y el discurso sexual

Esto se relaciona con un segundo punto. El posmodernista dirá: "Cualquiera que piense honestamente acerca de la historia del racismo y del sexismo sabe que muchas palabras están diseñadas para herir. Y si no somos miembros de un grupo minoritario, no podemos imaginar el sufrimiento que el mero uso de esas palabras inflige a la gente. En resumen, el discurso de odio victimiza a las personas y, por lo tanto, deberíamos tener protecciones especiales contra las formas de discurso de odio, no sobre todo discurso, sólo sobre el de odio".

Contra eso diríamos, en primer lugar, que tenemos derecho a odiar. Es un país libre, y algunas personas son de hecho merecedoras del odio, que es una respuesta

perfectamente racional y justa a las agresiones extremas sobre nuestros valores fundamentales. La premisa de que nunca debemos odiar a otras personas es incorrecta: el juicio es reclamado, y las expresiones de odio son apropiadas en algunos casos.

Yendo directamente al punto del argumento, lo que sostenemos es que el discurso del odio racista no victimiza. Nos duele sólo si aceptamos los términos del discurso, y la aceptación de esos términos no es lo que se debe enseñar. No deberíamos enseñar a nuestros alumnos la siguiente lección: "Él te tildó con un apelativo racista. Eso te hace una víctima". Esa lección dice, primero, que deberíamos evaluar nuestro color de piel por ser significativo para nuestra identidad y, en segundo lugar, que las opiniones de otras personas acerca de nuestro color de piel deberían ser significativas para nosotros. Sólo si se aceptamos esas premisas, nos sentiremos víctimas de alguien que dice algo sobre el color de nuestra piel.

Lo que se debe enseñar, en cambio, es que el color de la piel no es importante para la identidad de fondo de un individuo, y que las opiniones estúpidas de otras personas acerca de la importancia del color de la piel son el reflejo de su estupidez, pero eso no es un fiel reflejo de nuestra persona. Si alguien nos llama "jodido blanquito", nuestra reacción debe ser que la persona que dice eso es un idiota por pensar que nuestra blancura tiene que ver con el hecho de si somos jodidos o no. Por lo tanto, creemos que los argumentos a favor de los discursos de odio, como una excepción a la libertad de expresión, son simplemente erróneos.

La Universidad como un caso especial

Ahora volveremos a referirnos al caso especial de la Universidad. En muchos sentidos, los argumentos posmodernos están hechos a medida para la Universidad, dada la prioridad de nuestros objetivos educativos y qué tipo de educación presuponen. Pues es verdad que la educación no

puede ocurrir, a menos que las reglas mínimas de urbanidad sean obedecidas en el aula. No obstante, permítanme hacer un par de distinciones antes de plantear la cuestión de la urbanidad.

Sostenemos lo dicho anteriormente: coincidimos con la distinción entre las universidades privadas y las públicas. Las privadas deberían estar libres para estatuir cualquier clase de códigos que ellas deseen. En cuanto a las públicas, aunque coincidimos con la Primera Enmienda, consideramos que a las universidades en su conjunto no se les debería permitir establecer códigos de discurso. Eso significa que entre la tirantez de la Primera Enmienda y la libertad de cátedra, estamos del lado de esta última. Si los profesores individuales desean instituir códigos de expresión en sus clases, se les debe permitir que lo hagan. Sería un error hacerlo, pero deberían tener ese derecho.

¿Por qué decimos que sería un error? Debido a que se harían un pobre favor. Muchos estudiantes votarían con sus pies, dejarían de lado la clase y harían público el autoritarismo del profesor. Ningún alumno que se estime permanecerá en una clase donde va a ser intimidado dentro de una línea partidaria. Por eso consideramos que habría un castigo por una mala política de aula.

Más allá de eso, cualquier tipo de código de discurso socava el proceso educativo. La urbanidad es importante, pero debería ser algo que el profesor enseña. Debería mostrar a sus estudiantes cómo tratar asuntos controversiales, dando él mismo el ejemplo. Debería avanzar a través de las reglas básicas, dejando en claro que mientras toda la clase trate temas sensibles, la clase entera progresará sobre dichos temas solo si sus miembros no recurren ad hominem (al hombre) insultos, amenazas, etcétera. Si un profesor tiene un alborotador en la clase, tiene la opción, como docente, de excluir a ese estudiante de su curso. El tipo de racismo y

sexismo que a las personas les preocupan, en su mayoría son casos individuales aislados que interfieren en el proceso educativo, y no responden a una línea ideológica de partido, ya que se basan en la interferencia en el proceso educativo, no en una cuestión ideológica.

Ese punto sobre las exigencias de la educación verdadera fue demostrado repetidas veces. Tenemos famosos sucesos en la historia. Por ejemplo: ¿qué pasó en Atenas después de la ejecución de Sócrates? ¿Qué le sucedió a la Italia del Renacimiento después del silenciamiento de Galileo y en cientos de otros casos? La búsqueda del conocimiento exige la libertad de expresión. En este punto, estamos de acuerdo con C. Vann Woodward:

> "El propósito de la Universidad no es hacer que sus miembros se sientan seguros, contenidos o bien con ellos mismos, sino proporcionar un foro para lo nuevo, lo provocador, lo inquietante, lo no ortodoxo, incluso lo chocante, todo lo cual puede ser profundamente ofensivo para muchos, tanto dentro como fuera de sus muros. (…) No creo que la Universidad sea o deba ser una institución política, o filantrópica, o paternalista o terapéutica. No es un club o una comunidad para promover la armonía y la urbanidad, por importante que sean esos valores. Es un lugar donde lo inimaginable puede ser pensado, lo impronunciable puede ser discutido y lo incuestionable puede ser desafiado. Esto significa, en palabras del juez Holmes "no el pensamiento libre para los que están de acuerdo con nosotros, sino la libertad para el pensamiento que odiamos"[16].

Eso establece la prioridad de la Universidad en los valores acertadamente correctos. Y, para generalizar el punto objetivista acerca del funcionamiento de la razón, Thomas Jefferson también lo entendió exactamente en la fundación de

la Universidad de Virginia: “Esta institución se basará en la ilimitada libertad de la mente humana. Aquí no nos da miedo seguir la verdad donde puede ir delante, ni tolerar el error con tal que la razón sea libre para combatirlo”.

[1] Este capítulo es una adaptación de la segunda de las dos conferencias impartidas en el Seminario de Verano del Centro Objetivista en 2002 en la Universidad de California en Los Ángeles. Fue publicado por primera vez en Navigator (septiembre/octubre de 2002).

[2] Galilei, Galileo 1615, Carta a la gran duquesa Cristina.

[3] Locke, John 1689, Una carta sobre la tolerancia.

[4] Mill, John Stuart 1859, en Sobre la libertad. Ver especialmente el capítulo 2.

[5] Matsuda, Mari 1989, “Respuesta pública al discurso racista: considerando la historia de la víctima”. 87 Michigan Law Review.

[6] Delgado, Richard 1982, “Palabras que hieren. Un recurso de agravio por los insultos raciales, los epítetos, y el uso de insultos”. 17 Harvard C. R. -C. L. L. 133 Rev.

[7] MacKinnon, Catharine 1993, “Sólo palabras”. Harvard University Press.

[8] Fish, Stanley 1994. “No hay tal cosa como la libertad de palabra, y eso es una buena cosa también.”. Harvard University Press.

[9] Hicks, Stephen. Explicando el Postmodernismo. Capítulo El Escepticismo y el Socialismo desde Rousseau hasta Foucault.

[10] Fish 1994, 114-115.

[11] Mac Kinnon 1993, 16.

[12] Fish 1994, 68. Véase también MacKinnon 1993, 10.

[13] Marcuse, Herbert. 1965, Tolerancia represiva. En Robert Paul Wolff, editor, 1969, Crítica a la tolerancia pura. Beacon Press, 109.

[14] Rand, Ayn 1982, Filosofía: ¿quién la necesita?, Nueva York.

[15] Kelley, David 2003. Unrugged individualism, segunda edición revisada. Washington, DC: La sociedad Atlas.

[16] Woodward, C. Vann. 1991. En el New York Review of Books 38:15, septiembre 26. *www.nybooks.com/articles/article-preview7article_ id = 3161.*

Capítulo Ocho
Del arte moderno al posmoderno: por qué el arte se volvió desagradable[1]

Introducción: la muerte del Modernismo

Durante mucho tiempo, los críticos del mundo del arte moderno y posmoderno se basaron en la estrategia: "¿No es repugnante?". Con esto nos referimos a la estrategia de señalar que las obras de arte son desagradables, triviales, de tan mal gusto, que un niño de cinco años podría haberlas hecho, y así sucesivamente. Y los críticos en su mayoría las mantuvieron de esa manera. Los puntos de vista muy a menudo fueron acertados, aunque también fueron siempre tediosos y poco convincentes, y el mundo del arte fue enteramente indiferente. Por supuesto, las grandes obras del mundo del arte del siglo XX son feas. Por supuesto que muchas de ellas son ofensivas. Por supuesto, un niño de cinco años podría en muchos casos haber hecho un producto indistinguible. Estos puntos no son discutibles y van junto con el interrogante principal. La pregunta importante es: ¿por qué el mundo del arte del siglo XX adoptó lo feo y lo ofensivo? ¿Por qué utilizó sus energías creativas y su inteligencia en lo trivial, y el sinsentido de la autoproclamación?

Es fácil señalar a los jugadores con trastornos psicológicos o cínicos que aprenden a manipular el sistema para obtener sus quince minutos de gloria o el gran cheque de una fundación, o los parásitos que juegan el juego con el fin de ser invitados a las fiestas apropiadas. Sin embargo, todos los campos del quehacer humano tienen sus parásitos, sus miembros perturbados y cínicos. Ellos nunca son los que conducen la situación. La pregunta es: ¿por qué jugar con el

cinismo y la fealdad llegó a ser el juego que se jugó y que se tiene que jugar para triunfar en el mundo del arte?

El primer tema es que lo moderno y lo posmoderno del mundo del arte se gestaron dentro de un marco cultural más amplio, generado a finales del siglo XIX y principios del XX. A pesar de las ocasionales invocaciones de "el arte por el arte" y los intentos para retirarse de la vida, el arte siempre fue importante, y estuvo interesado en las mismas cuestiones sobre la condición humana que todas las formas de vida cultural indagan. Los artistas piensan y sienten a los seres humanos; piensan y sienten intensamente sobre las mismas cosas importantes que todos los seres humanos inteligentes y apasionados. Incluso cuando algunos artistas afirman que su trabajo no tiene importancia, o referencia, o significado, esas afirmaciones son siempre importantes, referenciales y significativas. Lo que cuenta como un reclamo cultural significativo, sin embargo, depende de lo que está ocurriendo en el entramado más amplio intelectual y cultural. El mundo del arte no está herméticamente sellado; sus temas pueden tener una lógica de desarrollo interno, pero casi nunca son generados desde dentro del mundo del arte.

El segundo tema es que el arte posmoderno no simboliza gran parte del quiebre con el Modernismo. A pesar de las variaciones que el Posmodernismo representa, el arte posmoderno mundial nunca cuestionó, fundamentalmente, el marco que el Modernismo adoptó a finales del siglo XIX. Hay, entre ellos, más continuidad que discontinuidad. El Posmodernismo se volvió paulatinamente un estrecho conjunto de variaciones sobre un estrecho conjunto modernista de temas. Para ver esto, vamos a ensayar las principales líneas de desarrollo.

Los temas del Modernismo

En la actualidad, los principales temas del arte moderno resultan comprensibles para nosotros. Las historias del arte

nos dicen que el arte moderno murió alrededor de 1970, que sus temas y sus estrategias están agotados, y que ahora tenemos un cuarto de siglo de Posmodernismo por detrás de nosotros.

La gran ruptura con el pasado se produjo hacia el final del siglo XIX. Hasta finales del siglo, el arte era un vehículo de sensualidad, sentido y pasión. Sus objetivos eran la belleza y la originalidad. El artista fue un hábil maestro de su oficio. Estos maestros fueron capaces de crear representaciones originales con significado humano y atractivo universal. Con la combinación de habilidad y visión, los artistas fueron seres exaltados capaces de crear objetos, que a su vez tenían un asombroso poder para exaltar los sentidos, el intelecto y las pasiones que los experimentan.

El quiebre con esta tradición se manifestó con los primeros modernistas a fines de 1800, quienes se abocaron de manera sistemática al proyecto de desligar todos los elementos del arte, y eliminarlos o no tenerlos en cuenta.

Las causas de la ruptura fueron muchas. El creciente naturalismo del siglo XIX condujo a aquellos que se habían quitado de encima su patrimonio religioso a sentirse desesperadamente solos y sin guía en un enorme y vacío universo. El auge de las doctrinas filosóficas del escepticismo y del irracionalismo llevó a muchos a desconfiar de sus facultades cognitivas de la percepción y de la razón. El desarrollo de las teorías científicas de la evolución y de la entropía trajo con él historias pesimistas sobre la naturaleza humana y el destino del mundo. La propagación del liberalismo y los mercados libres hicieron que sus oponentes políticos de izquierda (muchos de los cuales eran miembros de la vanguardia artística) "*vieran*" los acontecimientos políticos como una serie de profundas decepciones. Las revoluciones tecnológicas estimuladas por la combinación de la ciencia y el capitalismo llevaron a muchos a proyectar un

futuro en el que la humanidad sería deshumanizada o destruida por las mismas máquinas que se suponía mejorarían su destino.

Con la llegada del siglo XX, la sensación de inquietud del siglo XIX del mundo intelectual se convirtió en una verdadera angustia, en toda la extensión de la palabra. Los artistas respondieron, explorando en sus obras las implicaciones de un mundo en el que la razón, la dignidad, el optimismo y la belleza parecían haber desaparecido.

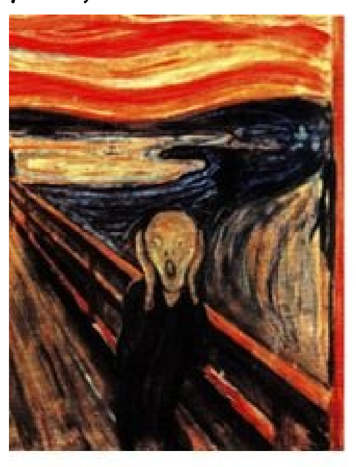
El nuevo tema era que el arte debía ser una búsqueda por la verdad, por muy brutal que sea, y no por la belleza. Así que la pregunta se convirtió en: ¿cuál es la verdad del arte?

La primera afirmación fundamental del Modernismo es una declaración de contenido, una demanda de un reconocimiento de la verdad de que el mundo no es bello. El mundo está fracturado, es decadente, horripilante, deprimente, vacío y, en última instancia, ininteligible.

Esa pretensión en sí no es excepcionalmente modernista, aunque el número de artistas que firmaron en lo alto de ese reclamo son excepcionalmente modernistas. Algunos artistas del pasado creían que el mundo era feo y horrible, pero utilizaban las formas tradicionales de perspectiva y de colores para decir esto. La innovación de los primeros modernistas era la de afirmar que la forma debía concordar con el contenido. *En el* arte no se deberían utilizar las tradicionales formas realistas de perspectiva y color, debido a que presuponen una realidad ordenada, integrada y cognoscible.

Edvard Munch llegó primero con El grito (1893): si la verdad es que la realidad es un remolino horrendo y disgregante, entonces, tanto la forma como el contenido deberían expresar el sentimiento. Pablo Picasso llegó en segundo lugar con Les demoiselles d’Avignon (1907): si la verdad es que la realidad está fracturada y vacía, entonces ambas, forma y contenido, deben expresar eso. Las pinturas

del surrealista Salvador Dalí van un paso más allá: si la verdad es que la realidad es ininteligible, entonces el arte puede enseñar esta lección usando formas realistas, en contra de la idea de que podemos distinguir la realidad objetiva de los sueños irracionales y subjetivos.



El segundo y paralelo desarrollo en el Modernismo es el reduccionismo. Si nos sentimos muy incómodos con la idea de que el arte o cualquier disciplina puede decirnos la verdad acerca de la realidad externa, la realidad objetiva, entonces nos alejaremos de cualquier tipo de contenido y enfocaremos solamente la atención en la singularidad del arte. Y si nos preocupamos acerca de lo que es único en el arte, entonces cada medio artístico es diferente. Por ejemplo, ¿qué distingue la pintura de la literatura? La literatura cuenta historias, así es que la pintura no debería presumir de ser literatura; en lugar de eso debería enfocar la atención en su unicidad. La verdad acerca de la pintura es que es una superficie de dos dimensiones con pintura sobre ella. Por lo tanto, en lugar de contar historias, el movimiento reduccionista en la pintura afirma que para encontrar la verdad los pintores deben, deliberadamente, eliminar todo lo que pueda ser eliminado (de la pintura) y ver lo que sobrevive. Entonces conoceremos lo esencial de aquélla.

Munch, El Grito (1893)



Picasso, Les demoiselles d'Avignon (1907)

Ya que estamos eliminando, en las siguientes piezas emblemáticas del mundo del arte del siglo XX, a menudo no es lo que está sobre el lienzo lo que cuenta, sino lo que no está allí.

Lo que es significativo es lo que se eliminó y ahora está ausente. El arte viene a tratar sobre la ausencia.

Muchas estrategias de eliminación fueron seguidas por los reduccionistas antiguos. Si tradicionalmente la pintura era cognitivamente significativa porque nos decía algo sobre la realidad externa, entonces lo primero que deberíamos tratar de eliminar es el contenido basado en una supuesta conciencia de la realidad. Metamorfosis, de Dalí, cumple una doble función. Dalí desafía la idea de que lo que llamamos realidad es algo más que un estado psicológico subjetivo y extraño. Les desmoiselles d'Avignon también realiza una doble función. Si los ojos son las ventanas del alma, entonces estas almas están terriblemente vacías. O si giramos la atención a otro lado y decimos que nuestros ojos son nuestro acceso al mundo, entonces las mujeres de Picasso no están viendo nada.

Así es que eliminamos del arte una conexión cognitiva hacia una realidad externa. ¿Qué más se puede eliminar? Si

tradicionalmente la habilidad en la pintura es una cuestión de representar un mundo tridimensional sobre una superficie bidimensional, entonces para ser fieles a la pintura debemos eliminar el pretexto de una tercera dimensión. La escultura es tridimensional, pero la pintura no es la escultura. Lo cierto de la pintura es que no es tridimensional. Por ejemplo, Dionisio (1949) de Barnett Newman —que consiste en un fondo verde con dos líneas horizontales finas, una amarilla y una roja— es representativa de esta línea de desarrollo. Es pintura sobre lienzo, y sólo eso.



Dalí, Metaphorphosis of Narcissus (1937)



Lichtenstein, Whaam! (1963)

Pero las pinturas tradicionales, si uno mira con atención, tienen una textura que ocasiona un efecto tridimensional. Así que, como Morris Louis lo demuestra en Alpha Phi (1961), podemos acercarnos a la esencia bidimensional de la pintura por su adelgazamiento, para que no haya ninguna textura. Ahora estamos con dos dimensiones de lo posible, y ése es el fin de esta estrategia reduccionista; la tercera dimensión se ha ido.

Por otro lado, si la pintura es bidimensional, entonces tal vez podamos todavía ser fieles a ella, si pintamos cosas que sí

son de dos dimensiones. Por ejemplo, La bandera blanca, de Jasper Johns (1955-58), que es una bandera americana pintada; Whaam!, de Roy Lichtenstein(1963); y Chica ahogándose (1963). Otro ejemplo son los paneles extragrandes de cómics ampliados sobre lienzos de gran tamaño. Las banderas y los cómics, como objetos bidimensionales, conservan su verdad esencial, al dejarnos seguir siendo fieles a la temática de la bidimensionalidad de la pintura. Este dispositivo es especialmente inteligente porque, al seguir siendo de dos dimensiones, podemos al mismo tiempo introducir clandestinamente algunos elementos ilícitos, contenidos en lo que previamente había sido eliminado.

Por supuesto que eso es hacer trampa, como Lichtenstein llegó a señalar con humor en su Brochazo (1965): si la pintura es el acto de dar pinceladas sobre el lienzo, entonces, para ser fieles a la ley de la pintura, el producto debería parecerse a lo que es: una pincelada sobre el lienzo.

Y con esta pequeña broma, esta línea de desarrollo terminó.

Hasta el momento, en nuestra búsqueda de la verdad de la pintura, intentamos jugar sólo con la diferencia entre lo tridimensional y lo bidimensional. ¿Qué hay acerca de la composición y la diferenciación de color? ¿Podemos eliminarlos?

Si tradicionalmente la habilidad en la pintura requiere una maestría de la composición, entonces, como las piezas de Jackson Pollock famosamente ilustran, podemos eliminar la composición cuidadosa por la aleatoria. O, si tradicionalmente la habilidad en la pintura es un dominio de la gama de colores y de la diferenciación de color, entonces podemos eliminar esta última. A principios del siglo XX, Kasimir Malevich en su Blanco sobre blanco (1918) pintó de un casi blanco un cuadrado sobre un fondo blanco. Y Ad

Reinhardt, en Pintura abstracta (1960-66) llevó esta línea de desarrollo a su fin, mostrando una cruz muy, muy negra pintada sobre un fondo muy, muy, muy negro.

O también, si tradicionalmente el objeto de arte es especial y único, entonces podemos eliminar el estatus especial del objeto artístico, haciendo obras de arte que son reproducciones de objetos extremadamente comunes. Las pinturas de Andy Warhol de latas de sopa y de reproducciones de cajas de zumo de tomate tienen sólo ese resultado. O, en una variación sobre el tema, y reptando dentro de una crítica cultural, podemos demostrar que lo que el arte y el capitalismo hacen es tomar objetos que, en realidad, son únicos y especiales, como Marilyn Monroe, y reducirlos a mercancías producidas en serie en dos dimensiones (por ejemplo, Marilyn (tres veces), 1962).

O, si el arte tradicionalmente es sensual y perceptivamente personificado, también podemos eliminar lo sensual y perceptual, como en la obra conceptual de Joseph Kosuth, It was it Número 4. Kosuth primero hizo un fondo escrito que dice:

> La observación de las condiciones bajo las cuales se producen errores de lectura da lugar a una duda que no quiero dejar de mencionar, ya que puede, creo, convertirse en el punto de partida de una fructífera investigación. Todos saben que con frecuencia el lector llega a la conclusión de que al leer en voz alta, su atención se desvía del texto y se dirige a sus propios pensamientos. Como resultado de esta digresión sobre la parte de su atención, él lector está a menudo incapacitado, si es interrumpido y cuestionado, para dar una explicación de lo que leyó. Él lo hizo, por así decirlo, automáticamente, pero casi siempre de manera correcta.

Luego superpone el texto negro con las siguientes palabras

en neón azul:

Descripción del mismo contenido dos veces.

Era eso.

Aquí el atractivo perceptual es mínimo, y el arte se convierte en una empresa meramente conceptual; así eliminamos la pintura en su conjunto.

Si ponemos todas las anteriores estrategias reduccionistas juntas, en el curso de la pintura moderna se eliminó la tercera dimensión, la composición, el color, el contenido perceptual y el sentido del objeto artístico como algo especial.

Ello nos lleva inevitablemente a Marcel Duchamp, el gran padre del Modernismo, que vio “el final del camino” antes. Con su Fountain (1917), Duchamp hizo la declaración por excelencia sobre la historia y el futuro del arte. Por supuesto que él conocía la historia del arte y, teniendo en cuenta las tendencias recientes, sabía hacia donde se dirigía aquél. Sabía que el arte había sido a lo largo de los siglos un poderoso vehículo energético, que invocaba el más alto desarrollo humano de la visión creativa y exigía habilidades técnicas agobiantes. Sabía además que el arte tenía un poder increíble para exaltar los sentidos, la mente y las pasiones de aquellos que lo experimentaban.



Maverich, White on white (1918)

Con su “orinal”, proféticamente, Duchamp expone una rápida expresión de su pensamiento. El artista no es un gran creador.

Duchamp fue de compras a una barraca. La obra de arte no es un objeto especial, fue producida en serie en una fábrica. La experiencia del arte no es excitante y ennoblecedora, es desconcertante, y lo deja a uno con una sensación de desagrado. Sin embargo, por encima de todo eso, Duchamp no seleccionó, justamente, un objeto prefabricado para mostrar. Claro que pudo haber seleccionado un lavatorio o la manija de una puerta. Al elegir un orinal, su mensaje fue claro: el arte es algo en lo cual te puedes orinar.

Aquí hay un punto aún más profundo que lo que el urinal de Duchamp nos enseña sobre la evolución del Modernismo. En el Modernismo, el arte se convierte en un emprendimiento filosófico antes que en uno artístico. Su motor no es hacer arte, sino averiguar qué es el arte. Eliminamos X, ¿sigue siendo arte? Ahora eliminamos Y, ¿sigue siendo arte? El fin de los objetos no es la experiencia estética; las obras son símbolos que representan una etapa en la evolución de un experimento filosófico. En la mayoría de los casos, las discusiones acerca de las obras son mucho más interesantes que las obras mismas. Esto significa que las guardamos en los museos y en los archivos, y las miramos, no por su propio bien, sino por el mismo motivo que los científicos conservan las notas del laboratorio, como un registro de sus ideas en distintas etapas. O, para usar otra analogía, el propósito de los objetos de arte es como el de la señalización vial a lo largo de la autopista, y no como objetos de contemplación por derecho propio, sino como marcadores para decirnos lo mucho que hemos viajado por un determinado camino.



Duchamp, El orinal (1917)

Esto fue lo que Marcel Duchamp, despectivamente, observó, y que la mayoría de los críticos no comprendió: "Arrojé el portabotellas y el orinal en sus caras como un reto, y ahora lo admiran por su belleza estética". El orinal no es arte, es un dispositivo que se usa como parte de un ejercicio intelectual para averiguar "por qué no es arte".

El Modernismo no tuvo respuesta al reto de Duchamp, y en la década de 1960 se llegó a un "callejón sin salida". En la medida en que el arte moderno tenía contenido, su pesimismo lo llevaba a la conclusión de que no valía la pena decir nada. Cuando se optó por la eliminación reduccionista, se encontró que nada singularmente artístico sobrevivió a esa eliminación. El arte se volvió nada. En 1960, Robert Rauschenberg a menudo era citado, y decía: "Los artistas no son mejores que los archiveros". Y Andy Warhol encontró su forma usual de sonreír burlonamente para anunciar el final, cuando se le preguntó qué más pensaba que era el arte: "¿El arte? Oh, ése es el nombre de un hombre".

Cuatro temas del Posmodernismo

¿Dónde podría ir el arte después de la muerte del Modernismo? El Posmodernismo jamás fue muy lejos. Necesitaba cierto contenido y algunas nuevas formas, pero no quería volver al clasicismo, al romanticismo o al realismo tradicional.

Como ya lo había hecho a fines del siglo XIX, el mundo del arte extendió la mano y dibujó sobre el contexto intelectual y cultural más amplio de las décadas de 1960 y 1970. Absorbió la tendencia del universo absurdo del existencialismo, el fracaso del reduccionismo y el colapso del socialismo de la nueva izquierda. Se conectó a los pesos pesados como Thomas Kuhn, Michel Foucault y Jacques Derrida, y se inspiró en sus temas abstractos del antirrealismo, de la deconstrucción y de su postura de confrontación mayor con la cultura occidental. A partir de esos temas, el Posmodernismo introdujo cuatro variaciones sobre el Modernismo.

En primer lugar, el Posmodernismo reintrodujo el contenido, pero sólo el autoreferencial e irónico. Al igual que con el Posmodernismo filosófico, el artístico rechazó cualquier forma de realismo y se volvió antirrealista.

El arte no puede tratar sobre la "realidad" o la "naturaleza" porque, según el Posmodernismo, aquéllas son construcciones meramente sociales. Todo lo que tenemos es el mundo social y sus estructuras sociales. Y el arte es una de esas construcciones. Por lo tanto, podemos tener contenido en nuestro arte, siempre y cuando se hable de manera autorreferencial sobre el mundo social del arte.

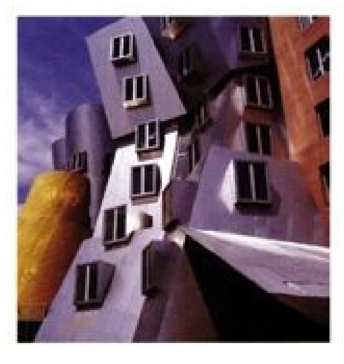


En segundo lugar, el Posmodernismo se abocó a una

deconstrucción más implacable de las categorías tradicionales que los modernistas no habían eliminado totalmente. El Modernismo era reduccionista; sin embargo, algunos objetivos artísticos permanecieron.

Por ejemplo, la integridad estilística siempre fue un elemento del gran arte, y la pureza artística, una fuerza motivadora dentro del Modernismo. Así que una estrategia posmoderna era la de mezclar estilos de modo ecléctico, con el fin de socavar la idea de la integridad estilística. Un ejemplo de la arquitectura posmoderna es el de AT&T (ahora Sony building), el edificio de Philip Johnson en Manhattan: un rascacielos moderno, que también podría ser un gabinete Chippendale del siglo XVIII. Otro, el estudio de arquitectura Foster & Asociados, que diseñó la sede de Hong Kong and Shanghai Banking Corporation (1979-86), un edificio que también podría ser el puente de un barco con un simulacro de artillería antiaérea, si el banco alguna vez lo necesitara. También, la casa de Friedensreich Hundertwasser (1986), en Viena, como un ejemplo más extremo, da una bofetada deliberada uniendo un rascacielos de cristal, estuco y ladrillos, con balcones acomodados extrañamente con ventanas de formas arbitrarias, terminadas con una o dos cúpulas con forma de cebollas rusas.

Philip Johnson, AT&T building (1984)



Frank Gehty, Stata Center (2004)

Otra variante de esta estrategia es jugar con subvertir el principio básico del propio arte. Consideremos el edificio Stata, de Frank Gehry en el MITU. Un principio básico de la arquitectura es crear estructuras, que inspiren al menos una mínima confianza, y que permanecerán en pie cuando uno entre en ellas. Con esta estructura, que en apariencia colapsa, Gehry tiene el propósito de socavar dicha confianza.

Si ponemos las dos estrategias juntas, entonces el arte posmoderno llegará a ser tanto autorreferencial como destructivo. Será un comentario interno sobre la historia social del arte, pero uno subversivo. Aquí hay una continuidad con el Modernismo. Picasso tomó uno de los retratos de la hija de Matisse, lo utilizó como blanco, e incitó a sus amigos a que hicieran lo mismo. LHOOQ, de Duchamp, es una caricatura de la Mona Lisa con barba y bigote añadido. Rauschenberg borra una obra de Kooning con un gran lápiz de cera. En la década de 1960, Geroge Maciunas realiza Actividades para piano, de Philip Corner (1962), donde presenta un número de hombres con implementos de destrucción, tales como sierras de cinta y cinceles, para destruir un piano de cola. La Venus de Milo, de Niki de Saint Phalle (1962), es una versión (tamaño natural) de yeso con alambre de gallinero, de la belleza clásica, llena de bolsas de pintura roja y negra. Saint Phalle tomó un fusil, disparó a la venus y la perforó, y las bolsas de pintura le otorgaron un efecto salpicado.

La Venus, de Saint Phalle, nos vincula con la tercera estrategia posmoderna. El Posmodernismo permite hacer declaraciones de contenido, siempre y cuando sean de la realidad social, y no estemos hablando de una supuesta realidad objetiva o natural y —aquí está la variación— siempre y cuando se trate de declaraciones de raza/clase/género (por cierto estrechas), en vez de pretensiones universalistas sobre algo llamado "la condición

humana. El Posmodernismo rechaza una naturaleza humana universal, y sustituye la afirmación de que todos estamos construidos en grupos que compiten entre sí por sus circunstancias raciales, económicas, étnicas y de género. Aplicada al arte, esta afirmación posmoderna implica que no hay artistas, sino sólo artistas con guiones: artistas negros, artistas mujeres, artistas homosexuales, pobres artistas hispanos, etcétera.

El arte conceptual de Frederic sobre su obra PDS (poder, dinero, sexo), en inglés PMS (power, money, sex), de la década de 1990, es útil aquí para proveer un esquema. La pieza es textual, y consta de un lienzo negro con las siguientes palabras en rojo:

¿QUÉ CREA EL PDS EN LAS MUJERES?

Poder

Dinero

Sexo

Comencemos con el poder y consideremos la raza. Los carniceros (Butcher boys), de Jane Alexander (1985-6), es una pieza potente y apropiada del poder blanco. Alexander coloca tres figuras blancas de Sudáfrica en un banco. Sus pieles son fantasmales, blancas como las de un cadáver, y tienen cabezas de monstruos y cicatrices de cardiocirugías que sugieren crueldad. Pero las tres están sentadas casualmente en el banco; pueden estar esperando el autobús o viendo a los transeúntes en un centro comercial. Su tema es la banalidad del mal: los blancos ni siquiera se reconocen como los monstruos que son.

Ahora el dinero. Hay una regla tradicional en el arte moderno: nunca se debe decir algo amable sobre el capitalismo. De las críticas de Andy Warhol a la cultura capitalista de producción masiva, podemos pasar fácilmente a Jenny Holze, con su obra Private property create crime (La

propiedad privada crea el delito) (1982). En una cartelera en el centro del capitalismo mundial —en Times Square, Nueva York— Holzer combina el conceptualismo con el comentario social de una manera irónicamente astuta, mediante el uso de medios de comunicación propios del capitalismo para, a su vez, subvertirlo. El artista alemán Hans Haacke, en Freedom is now just going to be sponsored out of petty cash (La libertad ahora sólo va a ser patrocinada fuera de la caja chica) (1991), es otro ejemplo monumental.

Mientras que el resto del mundo celebraba el fin de la brutalidad detrás de la Cortina de Hierro, Haacke erigía un enorme logotipo de Mercedes-Benz encima de una antigua torre de guardia de Alemania Oriental. Los hombres con pistolas antes ocupaban la torre, pero Haacke sugiere que todo lo que estamos haciendo es sustituir el imperio de los sóviets con el igualmente cruel imperio de las corporaciones.



Jenny Saville, Branded (1992)

Por último, el sexo: en Venus, de Saint Phalle, podemos hacer una doble interpretación: el rifle que dispara a la estatua es una herramienta fálica de la dominación; entonces, la pieza de Saint-Phalle pueda ser vista como una protesta feminista de la destrucción masculina de la feminidad. El arte feminista prevaleciente incluye los carteles de Barbara Kruger y las exposiciones en negrita y de color rojo con negro con caras

enojadas, que gritan consignas políticamente correctas acerca de la victimización de la mujer: el arte como un cartel en un mitin político. Branded, de Jenny Saville (1992), es un autorretrato grotesco. En contra de cualquier concepción de la belleza femenina, Saville afirma que ella será distendida y horrible, y arrojará esto en tu cara.

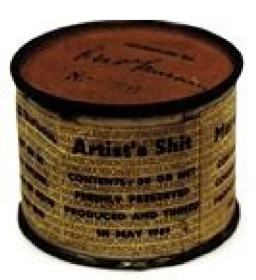
La cuarta y última variación posmoderna del Modernismo es un nihilismo más cruel. Lo anterior, si bien se centra en los aspectos negativos, todavía hace frente a importantes temas del poder, la riqueza y la justicia hacia las mujeres. ¿Cómo podemos eliminar más a fondo cualquier positividad en el arte? Tan implacablemente negativo como el arte moderno, ¿qué aún no se ha hecho?

Entrañas y sangre: una exposición de arte en el año 2000 pidió a los patrocinadores colocar un pez de color en una batidora y a continuación encenderla: el arte como la vida reducida a entrañas indiferenciadas. Self, de Marc Quinn (1991), es la sangre del propio artista recogida en el transcurso de varios meses, y luego congelada en un molde de su cabeza. Esto es reduccionismo con venganza.

Sexo inusual: durante el siglo XX se trabajó sobre sexualidades alternativas y fetiches; no obstante, hasta hace poco, el arte no había explorado el sexo involucrando a niños. Sleepwalker, de Eric Fischl (1979), muestra a un niño púber masturbándose, mientras está de pie desnudo en una piscina para niños en el patio. Bad Boy, del mismo artista (1981), exhibe a un niño robando el bolso de su madre, y mirándola mientras ella duerme con sus piernas abiertas. Si leímos a Freud, sin embargo, tal vez esto no sea muy sorprendente. Así que pasamos a Cultural Gothic, de Paul McCarthy (1992-93), y el tema de la bestialidad. En tamaño real, muestra una exhibición móvil en la que un joven está parado detrás de una cabra a la que está follando. Aquí, sin embargo, tenemos más que sexualidad infantil y sexo con animales. McCarthy añade

alguna apreciación más, al estar el padre apoyando sus manos paternalmente sobre los hombros de su hijo, mientras está copulando.

La preocupación con la orina y las heces. Una vez más el Posmodernismo sigue una larga tradición modernista. Después del orinal de Duchamp, Kunst ist scheisse (El arte es una mierda) se convirtió, muy apropiadamente, en el lema del movimiento dadaísta. En la década de 1960, Piero Manzoni enlató, etiquetó, exhibió y vendió noventa latas de su propio excremento (en 2002, un museo británico adquirió la lata número sesenta y ocho por cuarenta mil dólares). Andrés Serrano generó polémica en la década de 1980, con su Piss Christ, un crucifijo sumergido en un frasco de orina del artista. En el decenio siguiente, Chris Ofili pintó La Santísima Virgen María (The Holy Virgen Mary) (1996), donde retrata a la madonna rodeada de genitales y trozos de heces secas. En el 2000, Yuan Cai y Jian Jun Xi rindieron homenaje a su maestro, Marcel Duchamp. La fuente (Fountain) ahora está en el Museo Tate Modern de Londres y, en una oportunidad durante el horario de visita, Yuan y Jian se bajaron la cremallera y procedieron a mear en el orinal de Duchamp. (Los directores del museo no se sintieron precisamente contentos, pero Duchamp se enorgullecería de sus hijos espirituales). Y también está G. G. Allin, el autoproclamado artista del espectáculo, que logró sus quince minutos de gloria al defecar sobre el escenario y arrojar sus heces sobre la audiencia.



Una vez más llegamos a un callejón sin salida. Desde Piss on art, de Duchamp, a principios de 1900, hasta Me cago en ti, de Allin, a finales de la centuria, no estamos en presencia de un desarrollo significativo del arte en el transcurso de un siglo.

El futuro del arte

Los años de gloria del Posmodernismo en el arte fueron las décadas del ochenta y del noventa. El Modernismo se volvió mohoso con la llegada de la década del setenta, y reiteramos que el Posmodernismo llegó a un callejón sin salida. ¿Cuál es el siguiente paso? El arte posmoderno es un juego que se desarrolla dentro de un rango estrecho de supuestos, y estamos cansados de las mismas viejas e iguales variaciones menores. Lo asqueroso se volvió mecánico y repetitivo, y ya no nos asquea más.

Y entonces, ¿qué sigue?

Es útil recordar que el Modernismo en el arte se despojó de una cultura intelectual muy específica de fines del siglo XIX, y quedó lealmente adherido a los mismos temas. Pero no son ésos los únicos temas abiertos a los artistas, y mucho es lo que sucedió desde entonces.

Manzoni, Mierda de artista (1961)

No sabríamos, desde el mundo del arte moderno, que la expectativa de vida aumentaría al doble desde que Edvard Munch gritó en 1893.Tampoco sabríamos que las enfermedades, que cotidianamente mataban a cientos de miles de recién nacidos cada año, se eliminarían. Ni sabríamos sobre el aumento de los niveles de vida, la expansión del liberalismo democrático y los mercados emergentes.

Somos enormemente conscientes de los terribles desastres del nazismo y del comunismo internacional; y el arte tiene un rol al mantenernos alertas con respecto a ellos. Pero, desde el

mundo del arte, nunca sabríamos el hecho igualmente importante, que aquellas guerras se ganaron y que la brutalidad se derrotó.

Y, entrando en territorios aún más exóticos, si conociéramos sólo el mundo del arte contemporáneo, nunca hubiésemos conseguido un resquicio de emoción en psicología evolutiva, la cosmología del Big Bang, la ingeniería genética, la belleza de las matemáticas fractales, y tampoco el hecho increíble de que los seres humanos son los que pueden hacer todas esas cosas interesantes.

Los artistas y el mundo del arte deben estar en la vanguardia. El mundo del arte, actualmente, es marginal, endogámico y conservador. Se está quedando atrás, y para cualquier artista que se precie no debería haber nada más degradante que quedarse en ese lugar.

Hay pocos fines culturales más importantes, que genuinamente hacer avanzar al arte. Todos, intensa y personalmente, sabemos lo que el arte significa para nosotros. Nos rodearnos con eso. Libros de arte y videos. Películas en las salas de espectáculos y en videostreaming. Música en el hogar y en nuestro reproductor de mp3. Novelas en la playa y lectura en la cama. Paseos a galerías y museos. Arte en las paredes de nuestro espacio vital. Cada uno de nosotros crea el mundo artístico en el cual quiere estar. Desde el arte en nuestras vidas individuales, el arte que es cultural y el de los símbolos nacionales; desde el póster de diez pesos, hasta el cuadro pintado de diez millones de dólares, adquirido por un museo. Todos realizamos una gran inversión en el arte.

El mundo está preparado para el nuevo y audaz movimiento artístico. Eso sólo puede venir de aquellos que no están contentos con percibir la última variación trivial sobre diferentes temas de actualidad, o de aquellos cuya idea de la audacia no es esperar a ver qué puede hacerse con los productos de desecho que nunca se hizo antes.

El punto no es que no hay aspectos negativos allí, en el mundo del arte, para enfrentar, o que el arte no puede ser un medio de crítica. También los hay, y el arte nunca debe retroceder ante ellos. Nuestro argumento sufre de la uniforme negatividad y destructividad del mundo del arte. ¿Cuándo el arte en el siglo XX dijo algo alentador sobre las relaciones humanas, acerca del potencial de la humanidad por la dignidad, por la valentía, por la pura pasión de ser positivo en el mundo?

Las revoluciones artísticas las hacen unos pocos individuos clave. En el corazón de toda revolución hay un artista que logra la originalidad. Un nuevo motivo, un tema fresco o el uso inventivo de la composición, la figura, el color marcan el comienzo de una nueva era. Los artistas verdaderamente son dioses: crean un mundo en su obra y contribuyen a la creación de nuestro mundo cultural.

Sin embargo, para que los artistas revolucionarios lleguen al resto del mundo, otros juegan un papel crucial. Coleccionistas, dueños de galerías, curadores y críticos toman decisiones sobre cuáles son los artistas que realmente crean y, consecuentemente, los que son más merecedores de su dinero, de espacios en galerías y de recomendaciones. Esos individuos también hacen las revoluciones. En el amplio mundo del arte, una revolución depende de aquellos que son capaces de reconocer los logros del artista original y que tienen el coraje para promover esa obra.

La cuestión no es retornar al 1800 o hacer que el arte produzca tarjetas postales bonitas. Se trata de ser un ser humano que se ve en el mundo de nuevo. En cada generación hay sólo unos pocos que lo hacen a su máximo nivel. Ése es siempre el desafío del arte y su más alta vocación.

El mundo del arte posmoderno es un salón decadente de espejos, que reflejan con cansancio algunas innovaciones introducidas un siglo atrás. Es hora de seguir adelante.

[1] Este capítulo está basado en conferencias impartidas en la Fundación para la Promoción de la Innovación del Arte en Nueva York (octubre de 2003). Fue publicado por primera vez en Navigator (octubre de 2004).

Bibliografía

- Abrams, M. H. et al. The Norton Anthology of English Literature. Fifth edition, Volume II. New York: W. W. Norton & Co., 1986.
- Ayer, A. J. Language, Truth and Logic [1936]. Dover, 1946.
- Ayer, A. J., editor. Logical Positivism. Free Press, 1959.
- Bahro, Rudolf. From Red to Green. London: Verso Books, 1984.
- Barker, Theo and Drake, Michael, editors. Population and Society in Britain, 1850-1980. New York University Press, 1982.
- Barnard, F. M. Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Barnard, F. M., editor. / G. Herder on Social and Political Culture. Cambridge University Press, 1969.
- Beardsworth, Richard. Derrida and the Political. London: Routledge, 1996.
- Beccaria, Cesare. On Crimes and Punishments [1764], Excerpts in Isaac Kram- nick, editor, 1995.
- Beck, Lewis White. Early German Philosophy: Kant and His Predecessors. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
- Becker, Carl. The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers. Yale University Press, 1932.
- Berlin, Isaiah. Against the Current. Viking Press, 1980.
- Beiser, Fred. "Kant's intellectual development: 1746-1781". In Paul Guyer, editor, 1992.
- Bricmont, Jean. "Exposing the Emperor's New Clothes: Why We Won't Leave Postmodernism Alone". Free Inquiry. Fall 1998, 23-26.
- Bruun, Geoffrey. Saint-Just: Apostle of the Terror. Houghton Mifflin, 1932.
- Buer, Mabel Craven. Health, Welfare and Population in the Early Days of the Industrial Revolution, London: G. Routledge, 1926.
- Burnham, James. The Managerial Revolution: What Is Happening in the World. New York: John Day, 1941.
- Burrow, J. W. The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914. Yale University Press, 2000.
- Cahoone, Lawrence E., editor. From Modernism to Postmodernism. Blackwell, 1996.
- Carnap, Rudolf. "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language" [1932], Translated by A. Pap. In A. J. Ayer, editor, 1959.
- Chisholm, Roderick. Tlie Foundations of Knowing. Minneapolis:

Harvester Publishing, 1982.

- Code, Lorraine. What Can She Know? Ithaca: Cornell University Press, 1991.

- Copi, I. M. and Gould, J. A., editors. Readings on Logic. New York: Macmillan, 1964.

- Courtois, Stéphane, Werth, Nicolas, Panné, Jean-Louis, Paczkowski, Karel Bartosek, and Margolin, Jean-Louis, editors. The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression [1997], Translated by Jonathan Murphy and Mark Kramer. Harvard University Press, 1999.

- Craig, Gordon A. Germany, 1866-1945. Oxford University Press, 1978.

- Crossman, Richard, editor. The God that Failed [1949]. New York and Evanston: Harper Colophon, 1963.

- Dahlstrom, Daniel O. "The aesthetic holism of Hamann, Herder, and Schiller". In Karl Ameriks, editor, The Cambridge Companion to German Idealism. Cambridge University Press, 2000.

- Derrida, Jacques. Moscou aller-retour. Saint Etienne: De l'Aube, 1995.

- Derrida, Jacques. Specters of Marx. Routledge, 1994.

- Derrida, Jacques. Writing and Difference. Translated by Alan Bass. University of Chicago Press, 1978.

- Dewey, John. Logic: The Theory of Inquiry. Holt, Rinehart, and Winston, 1938.

- Dewey, John. My Pedagogic Creed. Chicago: A. Flanagan Co., 1897.

- Dewey, John. Reconstruction in Philosophy. Henry Holt, 1920.

- Dickstein, Morris, editor. The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture. Duke University Press, 1998.

- Dostoevsky, Fyodor. Notes from Underground [1864], Edited by Michael R. Katz. New York: W. W. Norton & Co., 1989.

- Drake, Michael, Editor, Population in Industrialization. Methuen and Co., 1969.

- Dummett, Michael. Origins of Analytical Philosophy. Harvard University Press, 1993.

- Dworkin, Andrea. Intercourse. New York: Free Press, 1987.

- Ellis, John. Against Deconstruction. Princeton University Press, 1989.

- Ellis, John. Literature Lost. Yale University Press, 1997.

- Ellis, Kate. "Stories Without Endings: Deconstructive Theory and Political Practice". Socialist Review 91:2.1989, 37-52.

- Engels, Friedrich. "Socialism Utopian and Scientific" [1875]. Translated by Edward Aveling. In The Essential Left: Marx, Engels, Lenin: Their Basic Teachings. Barnes and Noble, 1961.

- Faubion, James D., editor. Rethinking the Subject: An Anthology of Contemporary European Social Thought. Boulder: Westview, 1995.

- Feigl, Herbert, and Sellars, Wilfrid. Readings in Philosophical Analysis.

Apple- ton-Century-Crofts, 1949.

- Feyerabend, Paul. Against Method [1975]. Third edition. Verso, 1993.
- Feyerabend, Paul. “Creativity—A Dangerous Myth”. Critical Inquiry 13 (Summer 1987), 700-711.
- Fichte, Johann. Addresses to the German Nation [1807]. Translated by R. F. Jones and G. H. Turnbull. Open Court, 1922.
- Fish, Stanley. Is There a Text in this Class? Harvard University Press, 1982.
- Fish, Stanley. “Pragmatism and Literary Theory”. Critical Inquiry 11. March 1985, 433-458.
- Fish, Stanley. There’s No Such Thing as Free Speech, And It’s a Good Thing Too. Oxford University Press, 1994.
- Foucault, Michel. The Archaeology of Knowledge [1969], Translated by A. M. Sheridan Smith. Pantheon, 1972.
- Foucault, Michel. “Discipline”. In James D. Faubion, editor, 1995.
- Foucault, Michel. Discipline and Punish [1977a]. Translated by Alan Sheridan. Pantheon, 1977.
- Foucault, Michel. Foucault Live (Interviews, 1961-1984). Edited by Sylvére Lotringer. Translated by Lysa Hochroth and John Johnston. New York: Semiotext(e), 1989.
- Foucault, Michel. The History of Sexuality, Volume 1, An Introduction. Translated by Robert Hurley. Random House, 1978.
- Foucault, Michel. “Introduction” to Ludwig Binswanger, Le reve et Vexistence. Traduit de l’Allemand par Jacqueline Verdeaux. Paris: Desclée de Brouwer, 1954.
- Foucault, Michel. Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault [1977b], Edited by Donald F. Bouchard. Cornell University Press, 1977.
- Foucault, Michel. Madness and Civilization. Translated by Richard Howard. Random, 1965.
- Foucault, Michel. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences [1966], Vintage, 1973.
- Foucault, Michel. “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault” [1982], In Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, editors, Technologies of the Self. University of Massachusetts Press, 1988.
- Freud, Sigmund. Civilization and Its Discontents [1930]. Translated by James Strachey. New York: W. W. Norton, 1961.
- Friedrich, Rainer. “Brecht and Postmodernism”. Philosophy and Literature 23:1. April 1999, 44-64.
- Goebbels, Joseph. Michael [1929]. In George Mosse, editor, 1966.
- Goebbels, Joseph. “National Socialism or Bolshevism?” [1925]. In Anton Kaes, editor, 1994.
- Goetzmann, William H., editor. The American Hegelians. A. A. Knopf,

1973. Golden, Jill". The Care of the Self: Poststructuralist Questions about Moral Education and Gender." Journal of Moral Education 25:4. 1996.

- Gramsci, Antonio. Selections from the Prison Notebooks [composed 1929-1935]. Edited by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International, 1971.

- Gray, John. Enlightenment's Wake. London: Routledge, 1995.

- Gray, John. Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals. Granta, 2002. Grey, Thomas. "Freestanding Legal Pragmatism". In Morris Dickstein, editor, 254-274.

- Gross, Paul R., and Levitt, Norman. Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science. Johns Hopkins University Press, 1997.

- Guelke, Adrian. The Age of Terrorism and the International Political System. London: I. B. Tauris, 1995.

- Guelzo, Allen C. "The American Mind". Lecture 14 of American Romanticism. The Teaching Company, 2005.

- Guyer, Paul, editor. The Cambridge Companion to Kant. Cambridge University Press, 1992.

- Guyer, Paul. "Kant, Immanuel". In E. Craig, editor, Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge, 2004. Retrieved January 03, 2011, from *www.rep.routledge.com/article/* DB047.

- Hanson, Norwood Russell. Patterns of Discovery. Cambridge University Press, 1958.

- Harrington, Michael. The Other America [1962], Pelican, 1971.

- Harrington, Michael. Socialism. New York: Saturday Review Press, 1970.

- Hasnas, John. "Back to the Future: From Critical Legal Studies Forward to Legal Realism". Duke Law Journal 45 (1995), 84-132.

- Hayek, F. A. The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason [1952], Second edition. Liberty Fund, 1980.

- Hayek, F. A. The Road to Serfdom [1944], University of Chicago Press, 1994.

- Hegel, G. W. F. Phenomenology of Spirit [1807]. Translated by A. V. Miller. Oxford University Press, 1977.

- Hegel, G. W. F. The Philosophy of Hegel. Edited by C. J. Friedrich. Modern Library, 1953/54.

- Hegel, G. W. F. Philosophy of History [1830/1831]. Translated by J. Sibree. Prometheus, 1991.

- Hegel, G. W. F. Philosophy of Right [1821], transl. by T. M. Knox. Oxford, 1952.

- Hegel, G. W. F. Hegel's Science of Logic [1812-1816], Translated by A. V. Miller. Humanities Press International, 1989.

- Heidegger, Martin. Basic Writings, revised and expanded edition. Edited by David Farrell Krell. HarperCollins, 1993.

- Heidegger, Martin. German Existentialism. Translated by Dagobert D. Runes. Philosophical Library, 1965.

- Heidegger, Martin. An Introduction to Metaphysics [1953]. Translated by Ralph Manheim. Yale University Press, 1959.

- Heidegger, Martin. Letter on Humanism [1947], In Basic Writings, 1993.

- Heidegger, Martin. The Question Concerning Technology [1949], Translated by William Lovitt. New York: Garland, 1977. Includes "The Turning" and "The Word of Nietzsche".

- Heidegger, Martin. "What Is Metaphysics?" [1929]. In Walter Kaufmann, editor, Existentialism from Dostoevsky to Sartre. New American Library, 1975.

- Heilbroner,Robert "Reflections, After Communism". The New Yorker, 9/1990.

- Heilbroner, Robert "Socialism". In David R. Henderson, editor, 1993.

- Henderson, David R., editor. The Fortune Encyclopedia of Economics. New York: Warner, 1993.

- Herder, Johann. Letters for the Advancement of Humanity [1793-1797], In David Williams, editor, 1999.

- Herder, Johann. Journal of My Voyage in the Year 1769. In F. M. Barnard, editor, 1969.

- Herder, Johann. Yet Another Philosophy of History [1774]. In F. M. Barnard, editor, 1969.

- Herman, Arthur. The Idea of Decline in Western History. New York: Free Press, 1997.

- Hessen, Robert. "Child Labor and the Industrial Revolution". The Objectivist Newsletter 1:4. April 1962.

- Himmelfarb, Gertrude. "The Webbs: The Religion of Socialism". Marriage and Morals Among the Victorians. Vintage, 1987.

- Hoffe, Otfried. Immanuel Kant. Translated by Marshall Farrier. State University of New York Press, 1994.

- Hoffman, Elizabeth Aycock. "Political Power in The Scarlet Letter". American Transcendental Quarterly. March 1990,13-29.

- Hollander, Paul. Decline and Discontent: Communism and the West Today. Transaction, 1992.

- Hollander, Paul. Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba. Oxford University Press, 1993.

- Hook, Sidney. Out of Step. New York: Carroll and Graf, 1988.

- Horkheimer, Max. "The Impotence of the German Working Class" [written 1927; published under a pseudonym in 1934], In Anton Kaes, editor, 1994.

- Horkheimer, Max and Adorno, Theodor W. Dialectic of Enlightenment [1947]. Translated by John Cumming. Continuum, 1997.

- Hume, David. Dialogues concerning Natural Religion [written 1750s; published posthumously in 1779], Penguin, 1990.

- Hume, David. An Enquiry concerning Human Understanding [1748], Edited by Antony Flew. Open Court, 1988.

- Hume, David. A Treatise of Human Nature [1739]. Second edition by L. A. Sel- by-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford University Press, 1978.

- Huyssen, Andreas. After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Post-mod- ernism. Indiana University Press, 1986.

- Hyams, Edward. The Millenium Postponed: Socialism from Sir Thomas More to Mao Tse Tung. Taplinger, 1973.

- Jameson, Fredric. The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Cornell University Press, 1981.

- Janaway, Christopher, editor. The Cambridge Companion to Schopenhauer. Cambridge University Press, 1999.

- Kaes, Anton, Jay, Martin, and Dimendberg, Edward, editors. The Weimar Republic Sourcebook. University of California Press, 1994.

- Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason [1781], Translated by Norman Kemp Smith. MacMillan, 1929.

- Kant, Immanuel. Groundwork of the Metaphysic of Morals [1785]. Translated by H. J. Paton. Harper Torchbooks, 1964.

- Kant, Immanuel. On Education. Translated by Annette Charton. University of Michigan Press, 1960.

- Kant, Immanuel. Perpetual Peace and Other Essays. Translated by Ted Humphrey. Hackett, 1983.

- Kant, Immanuel. Religion and Rational Theology. Translated and edited by Allen W. Wood and George Di Giovanni, Cambridge, 1996.

- Kant, Immanuel. "Review of Herder" [1785]. In Immanuel Kant, On History. Edited by Lewis White Beck. Bobbs-Merrill, 1963.

- Kaufmann, Walter, editor. 1975. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. New American Library.

- Kelley, David. The Evidence of the Senses. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1986.

- Kierkegaard, Soren. Fear and Trembling [1843]. Translated by Walter Lowrie. A. A. Knopf, 1994.

- Koertge, Noretta, editor. A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths About Science. Oxford University Press, 1998.

- Kóhnke, Klaus Christian. The Rise of Neo-Kantianism. Cambridge University Press, 1991.

- Kors, Alan and Peters, Edward. Witchcraft in Europe, 1100-1700. University of Pennsylvania Press, 1972.

- Kors, Alan and Silverglate, Harvey A. The Shadow University: The Betrayal of Liberty on America's Campuses. New York: The Free Press, 1998.

- Kramnick, Isaac, editor. The Portable Enlightenment Reader. Penguin, 1995.

- Kuhn, Helmut. “German Philosophy and National Socialism”. In Paul Edwards, editor, The Encyclopedia of Philosophy. MacMillan, 1963.

- Kuhn, Thomas. The Structure of Scientific Revolutions [1962], Second Edition. University of Chicago Press, 1970.

- Kurtz, Paul and Madigan, Timothy J., editors. Challenges to the Enlightenment. Prometheus Books, 1994.

- Laqueur, Walter. Weimar: A Cultural History, 1918-1933. G. P. Putnam’s Sons, 1974.

- Lauryssens, Stan. The Man Who Invented the Third Reich. Sutton, 1999.

- Lenin, V. I. Imperialism: the Highest Stage of Capitalism [1916], International Publishers, no date given.

- Lenin, V. I. The State and Revolution [1917], In The Essential Left: Marx, Engels, Lenin: Their Basic Teachings. Barnes and Noble, 1961.

- Lenin, V. I. What Is to Be Done? [1902]. New York: Dover, 1987.

- Lentricchia, Frank. After the New Criticism. University of Chicago Press, 1980.

- Lentricchia, Frank. Criticism and Social Change. Univ. of Chicago Press, 1983.

- Lévi-Strauss, Claude. The Savage Mind. University of Chicago Press, 1966.

- Lilia, Mark. “The Politics of Jacques Derrida”. The New York Review of Books. June 25, 1998, 36-41.

- Lilia, Mark. The Reckless Mind: Intellectuals in Politics. New York: New York Review of Books, 2001.

- Luban, David. “What’s Pragmatic about Legal Pragmatism?” In Morris Dick- stein, editor, 1998, 275-303.

- Lukács, Georg. History and Class Consciousness [1923]. M.I.T. Press, 1971.

- Lyotard, Jean-Francois. The Differend: Phrases in Dispute. Translated by Georges Van Den Abbeele. University of Minnesota Press, 1988.

- Lyotard, Jean-Frangois. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. University of Minnesota Press, 1984.

- Lyotard, Jean-Frangois. Postmodern Fables. Translated by Georges Van Den Abbeele. University of Minnesota Press, 1997.

- Mack, Michael. German Idealism and the Jew. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

- MacKinnon, Catharine. Only Words. Harvard University Press, 1993.

- Marcuse, Herbert. “Contribution to a Phenomenology of Historical Materialism” [1928]. Telos 4, 1969.

- Marcuse, Herbert. Eros and Civilization [1955]. Beacon Press, 1966.

- Marcuse, Herbert. An Essay on Liberation. Beacon Press, 1969.

- Marcuse, Herbert. One-Dimensional Man. Beacon Press, 1964.

- Marcuse, Herbert. Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory [1941], Humanities Press, 1954.

- Marcuse, Herbert. "Repressive Tolerance" [1965], In Robert Paul Wolff, editor, A Critique of Pure Tolerance. Beacon Press, 1969.

- Marx, Karl. Capital, Volume I [1867], Translated by Ben Fowkes. Penguin, 1992.

- Marx, Karl. "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law" [1844],

- Marx, Karl. Critique of the Gotha Program [1875], In Robert C. Tucker, editor. The Marx-Engels Reader. Second edition. W. W. Norton & Co., 1978.

- Marx, Karl, and Engels, Friedrich. Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy. Edited by Lewis S. Feuer. Doubleday Anchor, 1959.

- Marx, Karl, and Engels, Friedrich. The Manifesto of the Communist Party [1848], International Press, 1948.

- Mav, Todd. Between Genealogy and Epistemolovy. Pennsylvania State University Press, 1993.

- Medlin, Brian. "Ultimate Principles and Ethical Egoism". Australasian Journal of Philosophy 35:2. 1957, 111-118.

- Meinecke, Friedrich. The Age of German Liberation, 1795-1815. University of California Press, 1977.

- Miller, James. History and Human Existence: From Marx to Merleau-Ponty. Berkeley: University of California Press, 1979.

- Miller, James. The Passion of Michel Foucaidt. Harvard University Press, 1993.

- Miller, James. Rousseau: Dreamer of Democracy. Yale University Press, 1984.

- Mises, Ludwig von. Socialism [1922], Indianapolis: Liberty Fund, 1981.

- Moeller Van Den Bruck, Arthur. Germany's Third Empire [1923], New York: Howard Fertig, 1971.

- Mohanty, Chandra Talpade. "On Race and Voice: Challenges for Liberal Education in the 1990s". Cultural Critique. 1990,179-ff.

- Mosse, George L., editor. Nazi Culture: Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich. New York: Grosset and Dunlap, 1966.

- Nagel, Ernest. Logic Without Metaphysics. Glencoe, Illinois: Free Press, 1956.

- Nardinelli, Clark. Child Labor and the Industrial Revolution. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

- Nardinelli, Clark. "Industrial Revolution and Standard of Living." In David R. Henderson, editor, 1993.

- Neurath, Otto. "Physikalismus". Scientia. 1931.

- Nietzsche, Friedrich. Basic Writings of Nietzsche. Edited and translated by Walter Kaufmann. Modern Library, 1968.

- Nietzsche, Friedrich. The Portable Nietzsche. Edited and translated by Walter Kaufmann. Penguin, 1976.

- Nietzsche, Friedrich. "Schopenhauer as Educator (Second Untimely Meditation)". In Walter Kaufmann, editor, 1975.

- Nietzsche, Friedrich. The Will to Power. Edited by Walter Kaufmann and translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. Vintage, 1968.

- Nipperdey, Thomas. Germany from Napoleon to Bismarck, 1800-1866. Translated by Daniel Nolan. Princeton University Press, 1996.

- Panitch, Leo. "Ralph Miliband, Socialist Intellectual, 1924-1994". In Leo Panitch, editor, 1995,1-21.

- Panitch, Leo, editor. Why Not Capitalism. Socialist Register 1995. London: The Merlin Press, 1995.

- Passmore, John. Recent Philosophers. LaSalle, Illinois: Open Court, 1985.

- Peikoff, Leonard. The Ominous Parallels: The End of Freedom in America. New York: Stein and Day, 1982.

- Pipes, Richard. Property and Freedom. New York: A. A. Knopf, 1999.

- Popper, Karl. The Logic of Scientific Discovery [1935]. Toronto: University of Toronto Press, 1959.

- Popper, Karl. Objective Knowledge. Oxford University Press, 1972.

- Prado, C. G. Starting With Foucault: An Introduction to Genealogy. Boulder, Colorado: Westview, 1995.

- Quine, W. V. O. "Epistemology Naturalized". In Ontological Relativity. New York: Columbia University Press, 1969.

- Quine, W. V. O. "Two Dogmas of Empiricism" [1953]. From a Logical Point of View. Second Edition, Revised. Harper and Row, 1961.

- Radosh, Ronald. Commies, A Journey Through the Old Left, the New Left, and the Leftover Left. San Francisco: Encounter Books, 2002.

- Rand, Ayn. Atlas Shrugged. New York: Random House, 1957.

- Rand, Ayn. The New Left: The Anti-Industrial Revolution [1971]. Revised edition. Signet, 1975.

- Reuth, Ralf Georg. Goebbels. Translated by Krishna Winston. New York: Harourt Brace, 1990.

- Reynolds, Alan. "National Prosperity Is No Mystery". Orbis 40:2, Spring 1996, 199-213.

- Ringer, Fritz K. The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933. Harvard University Press, 1969.

- Rorty, Richard. Consequences of Pragmatism. University of Minnesota Press, 1982.

- Rorty, Richard. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge University Press, 1989.

- Rorty, Richard. “A Conversation with Richard Rorty”. Interview by Scott Stos- sel. April 23, 1998. www.theatlantic.com/unbound/ bookauth/ ba980423.htm. Site viewed May 2, 2000.

- Rorty, Richard. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge University Press,1991.

- Rorty, Richard. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton University Press, 1979.

- Rorty, Richard. “Trotsky and the Wild Orchids”. In Paul Kurtz and Timothy Madigan, editors, 1994.

- Rorty, Richard. “The World Well Lost”. The Journal of Philosophy 69:19 (October 26,1972), 649-665.

- Rousseau, Jean-Jacques. Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men [1755]. Translated by Donald Cress. Indianapolis: Hackett,1992.

- Rousseau, Jean-Jacques. Discourse on the Sciences and the Arts [1749], In Tlie First and Second Discourses. Translated by Roger D. and Judith R. Masters. St. Martin’s Press, 1964.

- Rousseau, Jean-Jacques. Emile [1762a], Translated by Allan Bloom. Basic Books, 1979.

- Rousseau, Jean-Jacques. Projet de Constitution pour la Corse [1765]. In The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau, Volume II. Edited by C. E. Vaughan. New York: John Wiley & Sons, 1962.

- Rousseau, Jean-Jacques. The Social Contract [1762b], Translated by Donald Cress. Indianapolis: Hackett, 1987.

- Rummel, R. J. Death by Government. Transaction, 1994.

- Russell, Bertrand. Tlie Problems of Philosophy [1912]. Indianapolis: Hackett, 1991. Schleiermacher, Friedrich. The Christian Faith [1821-22]. Edited by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. New York: Harper and Row, 1963. Schleiermacher, Friedrich. On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers [1799]. Translated by John Oman. New York: Harper, 1958.

- Schlesinger, Arthur. The Vital Center. Boston: Houghton Mifflin, 1949.

- Schlick, Moritz. “Meaning and Verification” [1936], In Herbert Feigl and Wilfrid Sellars, editors, 1949, 146-170.

- Schlick, Moritz. “Positivism and Realism” [1932-33]. In A. J. Ayer, editor, 1959, 82-108.

- Schopenhauer, Arthur. The World as Will and Representation. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover, 1966.

- Schultz, Elizabeth. “Moby Dick: The Little Lower Layers”. North American Review. December 1988, 52-59.

- Service, Robert. Lenin: A Biography. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

- Sokal, Alan. “Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity”. Social Text. Spring/Summer 1996.

Sombart, Werner. Socialism and the Social Movement [1896]. Translated from the Sixth Edition by M. Epstein. New York: E. P. Dutton, 1909.

- Spence, Jonathan. Mao Zedong. Viking Penguin, 1999.

- Spengler, Oswald. The Decline of the West [1918]. Translated by Charles Francis Atkinson. A. A. Knopf, 1926.

- Spengler, Oswald. Man and Technics: A Contribution to a Philosophy of Life [1931]. New York: A. A. Knopf, 1932.

- Spengler, Oswald. Prussianism and Socialism [1920]. In Donald O. White, editor, Oswald Spengler, Selected Essays. Henry Regnery Co., 1967. Stevenson, C. L. "The Emotive Meaning of Ethical Terms" [1937], In A. J. Ayer editor, 1959, 264-281.

- Strong, Tracy B. and Keyssar, Helene. Right in Her Soul: The Life of Anna Louise Strong. Random House, 1983.

- Sweezy, Brian. "Is This Then the End of Socialism?" The Nation. February 26, 1990.

- Thalmann, Ernst. "Speech to the Plenary Session of the Central Committee of the Communist Party of Germany," February 19, 1932. In Anton Kaes, 1994.

- "Union of Soviet Socialist Republics". Encyclopedia Britannica. 15th edition, University of Chicago Press, 1990.

- Ward, Glen. Teach Yourself Postmodernism. London: Hodder and Stoughton, 1997.

- Webb, Beatrice. Our Partnership. London: Longmans, Green, and Co., 1948. Weigand, Kate. Red Feminism: American Communism and the Making of Women's Liberation. Johns Hopkins University Press, 2001.

- Weiss, John. Ideology of Death: Why the Holocaust Happened in Germany. Chicago: Ivan Dee Publishers, 1996.

- White, Stephen K. Political Theory and Postmodernism. Cambridge University Press, 1991.

- Williams, David. "The Influence of Rousseau on Political Opinion, 1760-95".

- English Historical Review 48 (1933), 414-430.

- Williams, David, editor. The Enlightenment. Cambridge University Press, 1999.

- Windschuttle, Keith. The Killing of History. San Francisco: Encounter Books, 2000.

- Wittgenstein, Ludwig. Philosophical Investigations [written by 1949; published posthumously]. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: MacMillan, 1953.

- Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus [1922]. Translated by C. K. Ogden. London: Routledge and Kegan Paul, reprinted 1983.

- Wolin, Richard. The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger. Columbia University Press, 1990.

- Wolin, Richard. The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism. Princeton University Press, 2004.

- Wood, Allen. “The Marxian Critique of Justice”. Philosophy and Public Affairs 1:3. Spring 1972.

Índice